

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ

**ХАРКІВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ
МІСЬКОГО ГОСПОДАРСТВА імені О. М. БЕКЕТОВА**

М. В. Яцюк

ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ

*(для очної і заочної форм навчання освітньо-наукової програми підготовки
доктора філософії, галузь знань 03 – Гуманітарні науки, спеціальність 032 –
Історія та археологія)*

**Харків
ХНУМГ ім. О. М. Бекетова
2018**

УДК 316.653:327:94(078)

Яцюк М. В. Історія світової політичної думки : конспект лекцій для очної і заочної форм навчання освітньо-наукової програми підготовки доктора філософії, галузь знань 03 – Гуманітарні науки, спеціальність 032 – Історія та археологія) / М. В. Яцюк ; Харків. нац. ун-т міськ. госп-ва ім. О. М. Бекетова. – Харків : ХНУМГ ім. О. М. Бекетова, 2018. – 321 с.

Укладач

канд. іст. наук, доц. М. В. Яцюк

Рецензент

Л. М. Жванко, доктор історичних наук, професор кафедри історії і культурології (Харківський національний університет міського господарства імені О. М. Бекетова)

Рекомендовано кафедрою історії і культурології, протокол № 2 від 3 жовтня 2017 р.

Конспект лекцій укладено з метою допомогти аспірантам спеціальності 032 – Історія та археологія під час підготовки до занять та заліку з навчальної дисципліни «Історія світової політичної думки»

© М. В. Яцюк, 2018

© ХНУМГ ім. О. М. Бекетова, 2018

ЗМІСТ

ТЕМА 1 ПОЛІТИЧНІ ТА ПРАВОВІ ВЧЕННЯ У КРАЇНАХ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ.....	4
ТЕМА 2 ЗАРОДЖЕННЯ ТА РОЗВИТОК ПРАВОВОЇ І ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ В СТАРОДАВНІЙ ГРЕЦІЇ.....	32
ТЕМА 3 РОЗВИТОК ПРАВОВИХ І ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕНЬ У СТАРОДАВНЬОМУ РИМІ.....	93
ТЕМА 4 ПОЛІТИЧНІ ТА ПРАВОВІ ВЧЕННЯ В ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ В ПЕРІОД ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТКУ ФЕОДАЛІЗМУ.....	115
ТЕМА 5 УКРАЇНСЬКА ПОЛІТИЧНА ТА ПРАВОВА ДУМКА В ПЕРІОД КНЯЖОЇ ДОБИ IX–XIV СТ.....	141
ТЕМА 6 ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ І РЕФОРМАЦІЇ У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ.....	178
ТЕМА 7 ВПЛИВ ВЕЛИКОЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ НА РОЗВИТОК ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ В ЄВРОПІ КІНЦЯ XVIII – ПОЧАТКУ XIX СТ.....	219
ТЕМА 8 ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ІДЕЇ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ.....	253
ТЕМА 9 ПОЛІТИКО–ПРАВОВІ ВЧЕННЯ XX СТ.....	280

ТЕМА 1 ПОЛІТИЧНІ ТА ПРАВОВІ ВЧЕННЯ У КРАЇНАХ СТАРОДАВНЬОГО СХОДУ

План

1. Зародження і становлення державно-правових поглядів у країнах Стародавнього Сходу.
2. Політико-правові вчення Давньої Індії.
3. Політико-правові вчення Давнього Китаю.

Зародження і становлення державно-правових поглядів у країнах Стародавнього Сходу

Еволюція державно-правових учень відбувалася водночас зі становленням та удосконаленням людської цивілізації. Розвиваючись від найдавніших міфічних уявлень про місце людини у світі до прагнення раціонального осмислення впорядкування людського буття, державно-правова думка донесла до наших часів різноманітні версії уявлень про суспільне життя, політику, державу, право, початки теоретичних поглядів у різних сферах державно-правових знань.

Становлення світової державно-правової думки відбулося завдяки найдавнішим цивілізаціям Давнього Сходу. Ранні уявлення про соціальне впорядкування людського життя, які передували її формуванню, були складовою міфологічного світогляду давньої людини. Міфологічне світобачення розглядало земні порядки (суспільний і державний устрої, взаємини людей, їх права і обов'язки) як такі, що мають божественне походження.

Прадавні уявлення про державу і право засвідчують поступовий перехід людства від первісних уявлень про безпосереднє правління богів та цілковиту

залежність від нього земного життя до міфологізованого світобачення, згідно з яким боги навчили людей мистецтву управління суспільством, а відтак передали владу земним правителям.

Із усіх давньосхідних суспільств державно-правова думка досягла найвищого розквіту й рівня своєї раціоналізації у Давніх Індії та Китаї. Однак і в інших розвинутих країнах цього регіону ранні уявлення про державно-правовий порядок засвідчують високий рівень осягнення давніми людьми основних проблем і потреб суспільно-державного розвитку та його правового забезпечення. Як правило, ці уявлення були пов'язані з деспотичним характером здійснення влади, що був притаманний тогочасним давньосхідним суспільствам.

До найдавніших міфологічних уявлень про державу і право належить давньоєгипетська думка. Згідно з міфологічними й релігійними поглядами давніх єгиптян, правду, справедливість і правосуддя втілювала богиня Маат. Судді носили її зображення і вважалися її жерцями. Із часом слово «маат» набуло значення вищої природно-божественної справедливості, якій мали відповідати всі земні діяння суддів, фараонів, номархів (правителів адміністративних округів Давнього Єгипту), жерців, чиновників, а також усі положення тодішніх правових норм, звичаїв, адміністративних та інших офіційно схвалених рішень і правил поведінки.

Ранні уявлення давніх єгиптян дійшли до нашого часу в написах на стінах пірамід, величких гімнах на честь феодалів, давніх літературних пам'яток XVIII-XV ст. до н. е.: «Повчання Птахотепа», «Життєпис вельможі Уни», «Розпорядження в Коптосі», «Повчання Гераклеопольського царя своєму синові», «Повчання Аменемхета I», «Речення Іпусера», «Літопис Тутмоса III», «Книга мертвих», «Припис про службові обов'язки верховного сановника». Свідчення давньоєгипетської думки містяться також у численних міфах і казках, працях давньогрецьких істориків Геродота (між 490–480 – прибіл. 425 рр. до н. е.), Плутарха (прибіл. 45 – прибіл. 127 рр.), Діодора Сицилійського (прибіл. 90–21 рр. до н. е.).

Давні єгиптяни вважали творцем світу й усього живого на землі, верховним царем і батьком інших богів бога-фараона Ра, який передав царювання своїм спадкоємцям – богам Осірісу, Сету, Гору, від яких походять земні фараони. Автори пам'яток давньоєгипетської думки обґрунтовували божественний характер державної влади, вихваляли деспотію, виправдовували насильницькі дії щодо встановлення божественного порядку. Вони уявляли суспільство у вигляді піраміди, вершиною якої є боги і фараони, а підніжжям – ремісники, селяни, общинники і раби. Між ними розташовувалися жерці, знать і чиновники. Водночас єгиптяни радили не зловживати владою, переборювати в собі корисливі прагнення і бажання, поважати старших, не забувати бідних, не ображати слабких.

Погляди на управління державою і суспільством єгипетської знаті розкрито в одному з найдавніших давньоєгипетських документів «Повчанні Птахотепа», у якому Птахотеп обґрунтував культ фараона як прямого спадкоємця небесних богів, довів необхідність існування суспільної нерівності. Нижчі (погані) люди повинні підкорятися вищим (цінним і благородним). Покарання для рабів має бути швидким і жорстоким. Водночас він наголошував на природній рівності усіх вільних людей, аргументував необхідність відповідності людської поведінки незалежно від походження вимогам добродійності та справедливості.

У «Повчанні Гераклеопольського царя своєму синові» міститься заклик не вдаватися до несправедливих і протизаконних учинків, бо тільки такою поведінкою можна заслужити милість богів у потойбічному світі. Правитель у цьому творі постає як людина, що творить добро і прагне справедливості. Існуючі порядки зображено автором як божественні і справедливі, вічні й незмінні.

Реальне життя Давнього Єгипту було далеким від ідеалізованого представниками єгипетської знаті зразка. Про це свідчить один із давньоєгипетських творів «Речення Іпусера». Єгипетський вельможа, описуючи наслідки громадянської війни низів проти верхів, повідомив, зокрема, про те,

що судові палати були пограбовані і зруйновані повсталим людом, а закони, що в них зберігалися, викинуті на вулицю й безжалісно розтоптані.

Систематизоване дослідження давньоєгипетських пам'яток державно–правової і політичної думки засвідчує формування у Давньому Єгипті принципів соціального устрою і правил управління суспільством, наближених до ідеальної держави, що пізніше втілювалось в ученнях Платона та інших античних мислителів.

У період, коли в Єгипті вже панував політичний режим жорстокої деспотії, у сусідніх з ним найдавніших містах–державах Шумеру (Лагаш, Ур, Кіш, Урук та ін.) ще існували елементи первісної демократії – зібрання вояків, народні зібрання, ради старійшин тощо. Саме на них опирається у своїх рішеннях правитель Уруку Гільгамеш (XXVIII ст. до н. е.). Давні пам'ятки свідчать про те, що шумерська державно–правова думка джерелом влади вважала верховне божество, яке разом з підлеглими богами є провідником земних справ і вершителем людських долі.

Із подібних засад виходила і державно–правова думка давніх вавилонян. До наших днів майже у повному обсязі дійшли Закони Хаммурапі – один із найцінніших східних зводів правових норм, знайдений у 1901–1903 рр. французькими археологами. Закони є своєрідною програмою досягнення щастя і справедливого правління. Вони містять 282 статті, урочисті Пролог і Епілог. У Законах Хаммурапі викладено норми правового регулювання суспільного життя: покарання за клятвoporушення і лжесвідчення під час судового розгляду; відповідальність суддів–хабарників; захист власності, майнових прав; відповідальність за недбале користування системою водопостачання, заподіяну шкоду тощо. Спектр правових проблем у Законах широкий – шлюб, власність, борги, злочини, наймані працівники, позики, різноманітні угоди з важливими юридичними наслідками тощо. У пам'ятці давньосхідного права були зафіксовані такі статті:

(1). Якщо людина стане викривати під клятвою людину, закинувши їй звинувачення у вбивстві, й не доведе цього, то того, хто її звинувачував, необхідно вбити.

(6). Якщо людина вкраде надбання бога чи палацу, то цю людину необхідно вбити; а також того, хто візьме з її рук украдене, необхідно вбити.

(42). Якщо людина орендує поле для обробітку й не виростить на ньому хліба, то її необхідно викрити в тому, що вона не робила необхідної роботи в полі, і вона повинна віддати господарю поля хліб, як його сусіди.

(128). Якщо чоловік візьме дружину й не підпише письмового договору, то ця жінка – не дружина.

(195). Якщо син вдарить свого батька, то йому треба відрізати пальці.

(196). Якщо людина пошкодить око когось із людей, то необхідно пошкодити їй око.

(245). Якщо людина найме бика й заподіє йому смерть недбалістю чи побоями, то вона мусить господарю бика відшкодувати бика за бика.

Статті свідчать, що у структурі законів наявна певна система. Детальний аналіз усього документа показує, що суб'єктами права визнають лише вільного общинника і неповноправного вільнопідданого, що перебуває на царській службі. Деякими правами користувалися також вільні жінки. Раби і діти розглядалися лише як об'єкти права. За злочини проти особи, як правило, карали за принципом тал іону («рівним за рівне»). Закони свідчать про значний розвиток товарно–грошових відносин у той період.

Загалом Закони Хаммурапі спрямовані на утвердження вічної і незмінної справедливості, захист слабких, подолання зла і беззаконня, покликані дати країні «істинне щастя і добре управління», щоб «забезпечити справедливість сироті і вдові», щоб ліквідувати в країні злочинців і лихих людей, поліпшити становище населення.

У давній східній деспотичній державі Ассирії (на території сучасного Іраку) система правових норм була особливою. До наших днів дійшли законодавчі пам'ятки, віднайдені під час розкопок 1903–1914 рр. у руїнах

Ашшура – столиці Ассирії. Це збірник судових постанов, складений у XV–XIV ст. до н. е. (сімейне, земельне, боргове право та ін.). Він засвідчує, що ассирійське право характеризувалося винятковою жорстокістю покарань, беззахисністю боржників і безправним становищем жінки.

Ассирійське кримінальне судочинство передбачало тортури і страту з метою добитися від звинувачених визнання своєї вини. їм відрубували голови, саджали на палі, знімали шкіру. Трупі страчених викидали диким тваринам. За порівняно незначні злочини винним виколували очі, відтинали руки.

Жінка в сім'ї була власністю чоловіка і не мала жодних прав на сімейне майно. Чоловікові, що бажав розлучитися з дружиною, достатньо було заплатити їй певну суму сріблом. Надзвичайною жорстокістю відзначалися покарання для жінок. Так, дружину, яка обманювала чоловіка або бажала залишити його, кидали в річку. Жінка, котра обійшлася грубо з чоловіком, сплачувала великий грошовий штраф і, окрім того, отримувала 25 ударів палицями. Вільна жінка мала право виходити на вулицю лише з покритим обличчям.

Однією з пам'яток ассирійського права є «Торговий статут» , що відображав порядок укладання торгових договорів, продажу та оренди землі, становище рабів тощо, а також визначав гарантії, якими була захищена земельна власність в Ассирії, Свідчення про боргове право, які дійшли до нас, показують, що заможна верхівка ассирійського суспільства, користуючись тогочасними правовими нормами, нещадно експлуатувала бідноту.

Значну увагу в ассирійському праві приділено правам та обов'язкам сільської громади. Зокрема, чітко окреслено велику межу, що відділяла землю однієї громади від іншої, і малу межу, яка відокремлювала наділи землевласників усередині громади. За порушення великої межі винуватця карали 100 ударами палицею і відрубували палець, малої – 50 ударами. Однак земельне законодавство часто порушували, впливові й заможні люди підкуповували суддів і поступово нарощували свої володіння. Не дотримувались також патріархального права, що регламентувало, обмежувало

передавання землі у спадок. Характерною ознакою асирійського права було те, що асирійські закони вважали належністю не царя, а міських рад, асирійського народу. Проте на розвиток асирійського права вплинув східний деспотичний характер становлення державності і політико–владних відносин асирійського суспільства. Саме цим зумовлено війни, соціально–економічні кризи, залежність вільного населення від панівних верств, важке становище рабів, постійне невдоволення з боку народів завойованих країн, розбрат у суспільній верхівці. Все це підривало могутність асирійської держави.

У XIII–X ст. до н. е. на території Палестини виникло Ізраїльсько–іудейське царство, яке є батьківщиною пророків–проповідників іудаїзму. Вони від імені бога Яхве намагалися передбачити майбутнє і закликали чекати порятунку від посланця Бога – месії. У той період зусиллями пророків Мойсея, Ісуса Навина, Ісайї, Ієремії, Ізеїкіля, Осії, Іоїля, Амоса, Авдія та інших було створено Старий Завіт.

Тексти Старого Завіту X–VI ст. до н. е. доносять до нашого часу особливості давньоєврейського світорозуміння, відображають побут, соціальні умови, культ, вірування, мораль, етику тогочасного суспільства. Біблійні державно–правові й соціально–політичні доктрини мають найрізноманітніший характер: від догматів про вічний поділ суспільства на можновладців і принижених до божественної рівності людей, від необхідності покори і смирення до поглядів на шлях до Царства Небесного як шлях боротьби і насильства, від виправдання рабовласницьких відносин до проповідування ідеалів справедливості та свободи.

Старозавітні пророки започаткували у світовій державно–правовій думці ідею про договірне походження держави. Вони були переконані в тому, що Бог перебуває в особливих договірних стосунках з єврейським народом, є його провідником і царем, законодавцем і суддею. Закони, тобто десять заповідей і вчення про відповідальність за їх порушення, яке називають Кодексом Мойсея, передані Богом через пророка людям, щоб «і вони, і їх сини, і сини синів на всі дні життя» дотримувалися їх.

Норми, викладені у П'ятикнижжі Мойсея, суворо регламентували весь побут, поведінку віруючих і були досить жорсткими. Наприклад, смертна кара передбачалась не лише за навмисне вбивство, а й за викрадення людини, образу батька чи матері, заколення чоловіка чи жінки рогами бика, якщо господар знав, що той б'ється; за ворожіння, принесення жертви іншому богові, пригноблення вдів або сиріт, порушення заповідей тощо.

У Старому Завіті Мойсей вустами Бога «легітимізував» принцип таліону, тобто покарання «душу за душу, око за око, зуб за зуб, руку за руку, ногу за ногу, обпечення за обпечення, синяк за синяк». Водночас у цих біблійних заповідях закладено основи того, що у сучасному праві називають доктриною прав і свобод людини і громадянина.

Ідеологію Біблії, починаючи з IV ст. до н. е., збагачували усні політико-правові приписи палестинського і вавилонського Талмудів. Це стосується, зокрема, міркувань про державу, особу, право, мораль, догматику, природничі науки тощо. Тут же вміщено чи не найперші в історії людства відомості про найдавніші громадсько-політичні угруповання: книжників, есенів, садукеев, фарисеїв.

На межі VII–VI ст. до н. е. у Східному Ірані виникло впливове релігійне вчення зороастризм, засновником якого був мислитель і пророк Зороастр (Заратуштра). Як і інші світові релігії, зороастризм прагнув досягнути самої суті земного життя, пояснити причини його походження і сенс його існування, віднайти співвідношення між злом і добром як основами людського буття, вгадати майбутню долю людства.

Шукаючи відповіді на ці запитання, зороастризм звертався до тлумачення основних умов, які уможливають існування світу й людини. Це час і простір – два величні божества – стоять над усім сущим, незмінні і невблаганні. Надзвичайно важливими є безкінечне світло й абсолютна тьма, відділені одне від одного порожнечою. На тлі цієї протилежності Зороастр осмислював основоположну ідею зороастризму – ідею про боротьбу добра і зла, яку

втілювали дві групи божеств – добрі (представники вищого духовного начала) і злі (представники нижчого матеріального начала).

Основним джерелом уявлень зороастризму є священна книга Авеста (перс, аравіак – текст; часто називають зендавестою – текст з коментарем). Ця книга дійшла до нас у рукописах III–IV ст., але створена ще у VI–IV ст. до н. е. Складається вона з 4–х частин: Ясна, Вендідад, Яшти і Вісперед. Містить релігійні гімни, віршовані проповіді Заратуштри й легенди. Основним сюжетом Авести є вічна боротьба доброго бога Ахурамазди і злого бога Анхра–Майнью. На думку більшості дослідників, батьківщиною Авести була давня імперія Мідія (сучасні Північно–Захід–ний Іран, Азербайджан).

Авеста, яку доповнювали після Заратуштри протягом століть, є могутнім джерелом державно–правової думки. Світ, за її змістом, – це результат боротьби доброго і злого начал. Ахурамазда – верховний і єдиний бог, втілення правди, справедливості, всіляких людських чеснот, просвітництва, розуму тощо. Перша людина і цар, син неба Іма, керуючись законами Ахурамазди, будує суспільство без ворожнечі і насильства, де панують мир і щастя. Заратуштра висловив також ідею рівності чоловіка і жінки. Однак і його суспільство поділене на чотири стани (жерці, вояки, землероби і ремісники), тобто це станове суспільство, у якому одружені користуються більшими правами, ніж неодружені, ті, хто мають дітей, стоять над тими, хто їх не має і т. ін.

Авеста, як і Біблія, справила могутній вплив на подальший розвиток державно–правової думки Сходу і Заходу.

Політико–правові вчення Давньої Індії

У середині I тисячоліття до н. е. в арійських племен, що захопили Індію, розпочалося творення класів. їхньою провідною політичною і правовою ідеологією був брахманізм і буддизм. Обидва вчення ґрунтувалися на релігійно–міфологічному світогляді, викладеному у Ведах (вступ, знання) – давніх ритуальних книгах аріїв.

Духовним, соціальним, політико–правовим життям давнього суспільства Індії займались жреці (брахмани). У Ведах йдеться про поділ суспільства на чотири варни (стати), які створені богами з тіла космічного велетня Пуруши (світове тіло і дух). Із уст виникли брахмани (жреці), із рук народилися кшатрії (воїни), із стегон – вайші (селяни, ремісники, торговці), із ступень – шудри (вільні низи). Рабів ця теорія не охоплювала. Дана теорія одержала назву «Світовий закон» (РТА). Вона визначала конституційну будову суспільства, місце, роль, становище, в тому числі і правову відмінність варн, а також права і обов'язки членів цих варн. Перші три варни вважалися повноправними общинниками, їм підкорялися і прислужували шудри. Але тільки брахмани і кшатрії були панівними в суспільстві.

Правова ідеологія брахманізму була спрямована на утвердження родової знаті і здобула подальший розвиток у трактаті «Манавадхар–машастра» (Настанова Ману про драхму). Документ складався протягом II ст. до н. е. – II ст. н. е. Перекладається як «Закон Ману».

Основна ідея брахманізму – перевтілення душі людини після смерті, що буде блукати по тілах людей нижчого походження, тварин, рослин. Але якщо людина провела праведне життя, то відродиться в людині більш високого суспільного стану або перетвориться у небожителя.

Як людина виконує настанови дхарми (культові, суспільні, сімейні обов'язки, які встановлені богами для кожної варни), брахмани оцінювали за життя людини. Управляти державою, суспільними справами – це привілей тільки двох перших варн.

Іноземці, різні племена, які заходили на територію давньої Індії, за ідеологією брахманізму, одразу перетворювалися на рабів. Народжені від змішаних шлюбів шудр і рабів перетворювалися на недоторканих. Станова приналежність визначалася за народженням і була пожиттєвою.

До вищої варни можна було потрапити після смерті, у майбутньому житті – це як нагорода за служіння богам, підкорення і терпіння. Тих, хто провинився, карали за «Законом Ману» за допомогою «данда» (палиці), а «мистецтво

управління», керівництво суспільством називалось «даи–данити» (володіння палицею). Весь світ підкоряється шляхом покарання, проголошував «Закон Ману». Державна влада – єдине правління держителя. Така держава налічує сім елементів: 1. Цар (держитель). 2. Радник. 3. Країна. 4. Фортеця. 5. Казна. 6. Військо. 7. Союзники. Головним у цій низці є цар. Це у законах Ману називалося вченням про «семичленне царство».

Брахмани претендували на те, щоб держитель визнавав верховенство релігійного закону над світським. Жрецтво боролось за політичну гегемонію в суспільстві. Про це йдеться в трактаті «Артхашастра» (Настанова про користь). Автор – брахман Каутилья (радник царя Чандра–гупти, засновника в IV ст. до н. е. могутньої імперії Маур'єв).

Провідна ідея трактату: цар повинен дотримуватись постанов палацевого жреця, як учень підкоряється учителю, як син батькові, як слуга панові. Разом із тим у трактаті «Артхашастра» головна законодавча діяльність відводиться держителю. З чотирьох видів узаконення драхми: царського указу, священного закону (дхармашастри), судового рішення, звичаю вищою силою володіє тільки царський указ.

Проти релігії жреців, політико–правових учень брахманізму, Закону Ману в VII–VI ст. до н. е. виступив засновник буддизму принц Сіддхартха Гаутама, названий у миру Буддою, тобто просвітленим (623–544 рр. до н. е.). У північній частині Індії його звали Шак'я Муні – засновник «науки про праведність».

Самий ранній документ, що дійшов до нас, – звід буддійського канону «Типітака». Перекладається як «Три кошики», тобто три частини документа. Це період II–I ст. до н. е. Провідна ідея раннього буддизму – визволення людини від страждань, причиною яких є світські бажання.

Попередня умова спасіння – вихід людини зі світу і вступ її до чернечої общини. У ранньому буддизмі було дві системи релігійно–моральних приписів:

1. Для членів монашеської спільноти.

2. Для мирян. До чернечої спільноти допускали тільки вільних, рабів не брали. Людина повинна була відмовитись від родини, власності, припинити дотримуватись законів своєї варни. Правила для мирян детально не розроблялися.

За Буддою варни в індійському суспільстві розподілялися таким чином: 1. Кштарії. 2. Брахмани. 3. Вайшії. 4. Шудри. Спочатку буддизм відображав погляди рядових хліборобів та міської бідноти. Згодом буддизм значно змінюється. У ньому робиться акцент на покірність, вимогу не виступати проти існуючої влади, відмову від крайнього аскетизму.

За царя Лшока (імперія Маур'єв – III ст. до н. е.) буддизм стає офіційною ідеологією, а цар Ашока переходить у буддійську віру. Це період 268–232 рр. до н. е. Буддизм став впливати на законодавство, як визнана державна релігія й ідеологія, і поширюватися на інші країни ново-східної Азії.

Ідеологія політико-правової думки давньої Індії, яка увібрала в себе елементи брахманізму, буддизму, інші погляди, породжує нове спрямування – Індуїзм.

У VI ст. до н. е. з'являється вчення, яке з позицій атеїзму критикує основні положення брахманізму. Це школа Локаяти (чарвака). Ідея представництва цієї школи така. Все у світі відбувається через внутрішню природу самих речей. Представник школи Локаяти, Бріхаспати заявляв, що усі явища природні. Мораль природна. Вона викликана суспільною угодою і вигідністю, а не божественною вказівкою. Праворозуміння школи Локаяти – це один із ранніх варіантів світської концепції природного права.

Але, незважаючи на спроби скомпрометувати буддизм, у перших століттях н. е. буддизм стає однією зі світових релігій.

«Артхашастра» – це наука про те, як слід набувати і зберігати владу, іншими словами, наставляння по мистецтву правителя. Його міркування про мистецтві управління вільні від теології, раціоналістично і реальні.

Мета суспільства полягає в благо всіх живих істот. Загальне благо не розглядалося крізь призму інтересів особистості, прав людини. Воно розумілося

як збереження створеного божественним провидінням громадського порядку, який досягається виконанням кожною людиною його дхарми. Однак дхарма не застосовується сама по собі без примусу.

Цар, оголошений намісником богів, змушує підданих підкорятися дхарми за допомогою покарання–Данді. Хоча хороший цар виступає у Каутілі як батько народу, мальованої їм система управління далека від ідилії, вона насичена гострими протиріччями, взаємною недовірою, підозрілістю й інтригами. Звідси ретельно розробленості система шпигунства, стеження і контролю. В «Артхашастра» висунута ідея сильної, централізованої царської влади. Каутілія рекомендує царям керуватися в першу чергу інтересами зміцнення держави, міркуваннями державної користі і не зупинятися, якщо того вимагають обставини, перед порушенням релігійного обов'язку. Онубежден, що влада і багатство варто здобувати, відстоювати і збільшувати всіма засобами як хорошими, так і дурними, коли останні виявляються більш надійними або єдино можливими. Це здобуло йому славу індійського Макіавеллі. Каутілія не був у цьому відношенні оригінальний. Уявлення про особливу дхарми царя чи кшатріїв, поєднаної з застосуванням жорстокості, хитрості і насильства, були загальновизнаними.

Ідеї «Артхашастри» висловлювали програму взаємних поступок з боку світської влади і жрецтва.

Веддійська епоха з її ідеологією брахманізму закінчується в середині першого тисячоліття до нової ери. Онаступленні нового етапу дозволяє судити виникнення великих територіальних об'єднань., що знаходилися під єдиною владою. Так династія Маур'їв (IV–III століття до н.е.) створила держава Магадхи об'єднало майже всю територію Індії. Формування великих держав супроводжувалося изживанием родоплемінної організації та ідеології. Врелігійно–філософському плані це знайшло відображення в єретичних, антибрахманистскую течіях, що виникли в VII–VI в.в. до н.е., найбільшим серед них був буддизм .

Виникнення буддизму легенди пов'язують з діяльністю Сіддхартхі Гаутами або Шак'я Муні (563–483гг до н.е.), прозваний Буддою просвітленим. Сиддхартха був принцом царського дому, тобто належав до кшатріїв, на території сучасного Непалу. Онбил багатий, але одного разу зустрів ченця, який передбачив, що він змінить своє уявлення про життя після того, як зустріне похоронну процесію. Ідействітельно, після того як він зустрів похоронну процесію, він зрозумів тлінність світу і відправився мандрувати світом у пошуках сенсу життя. Через багато років на нього зійшло просвітлення і він почав проповідувати своє вчення.

Будда відкинув ритуальність брахманізму. Впротівоположность брахманізму вчення Будди сконцетровано на особистості. Головна мета – позбавлення людини від страждань, які його супроводжують від колиски до могили, причиною яких є мирські бажання. Будда пропонує шлях , відкритий для кожної людини–звільнення від бажань і пристрастей, спокійне, філософськи–споглядальне ставлення до тлінному світу, самозаглиблення і досягнення нірвани (стан абсолютної досконалості і заспокоєння).

Будда відкинув священний характер Вед і протиставив їм спроби раціонального пояснення природи і суспільства. Отверг теорію божественного походження каст і царської влади. Цікаві міркування з цього приводу викладені у збірнику «Дігха Нікайя».

Там розповідається, що люди жили спочатку щасливо, мирно, харчувалися дикоростучим рисом. Однак запаси його почали висихати. Щоб забезпечити кожному прожиток, було вирішено поділити рисові поля. Знайшовся один жадібна людина, який зберіг свій власний наділ, привласнив собі і ділянку, що належить іншому, і став його обробляти. Йому робили навіювання. Але він знову двічі намагався опанувати чужими ділянками, за що його і вбили. Так виникли чотири зла: Крадіжка, засудження, брехня і насильство. Відчувши недобре, люди зібралися разом і журилися з приводу появи чотирьох зол, вирішили обрати правителя. Внагороду вони погодилися віддати йому частину свого рису.

Ідея виборів проводиться тут у відмінності від інших давньоіндійських джерел з повною послідовністю, без жодного божественного втручання або схвалення. Підкреслюється думка, що держава з'явилася разом з конфліктами через власності на землю, а не через порушення дхарми.

Собщи́ственними негараздами та обранням правителя пов'язує «Дігха Нікайя» і виникнення станово–кастового ладу. Перші правителі поклали початок Варні кшатріїв. Люди, пригнічений видовищем порушення дхарми, шукали усамітнення в лісах і віддавалися там благочестивим роздумам. Отніх пішла група, звана брахманами. Ремісники стали називатися вайшьями, а ті, хто жив полюванням і іншими нижчими заняттями склали варну шудр. Ккастовому строю призвела дифференція суспільства, його розшарування. Належність до тієї чи іншої варни визначається родом діяльності кожного людини. Ніякого божественного встановлення тут немає. Для раннього буддизму характерно, що в переліку варн на перше місце ставилися кшатрії, а не брахмани. Ктому ж буддизм підкреслював однакову здатність всіх варн до духовному розвитку.

Буддизм проповідував рівність між людьми, але не в соціальній, а в духовній, релігійній сфері. Люди вважалися рівними, бо всі вони живуть у світі страждань і за всіма визнавалася здатність до духовного зростання. Поза цими межами проблема рівності не ставилася. Буддизм закликав не до зміни суспільного ладу, а до відчуженості від земних пристрастей і інтересів. Опозиційними до влади буддизм був, він відбивав потреба у формуванні великих держав і сприяв зміцненню імперії Маур'їв. Невипадково цар Ашока, який завершив об'єднання Індії, протегував цієї релігії. Буддизм проводив чітку грань між чернечого та світської життям . Попередньою умовою порятунку буддисти оголошували вихід людини зі світу і вступ його в чернечу громаду. Вважалося, що досягти нірвани може тільки людина, порвав з мирським життям. Існувало дві системи релігійно–моральних приписів: одна–для членів чернечої громади, інша – для мирян. Вбуддійські чернечі громади допускалися лише вільні. Вступник громаду повинен був відмовитися від сім'ї і власності, перестати дотримуватися розпорядження своєю варни. Засновники буддизму

стверджували, що домогтися порятунку можуть не тільки народжені брахманами, а й вихідці з інших каст, якщо вони отримують статус архата (брахмана) в результаті духовного подвижництва. Чернеча життя детально регламентувалася. Правила для мирян докладно не регламентувалися і багато в чому були запозичені з традиційних норм ведичної релігії.

Подальша історія індійської громадської думки пов'язана з виникненням і затвердженням індуїзму – релігії, яка увібрала елемент брахманізму, буддизму і ряду інших вірувань. Буддизм отримує розпространення за межами Індії, головним чином у країнах Південно–Східної Азії, в Китаї, Японії та ін. Вперше століттях нашої ери буддизм стає однією зі світових релігій.

Політико–правові вчення Давнього Китаю

Зародження давньокитайської філософської думки припадає на VIII ст. до н. е. Тогочасні мислителі переймалися переважно моральною проблематикою, з якою за актуальністю могли конкурувати хіба що проблеми побудови ідеальної держави і права. Здебільшого вона стосувалася відносин між людьми різних соціальних верств, моральності правителя, стосунків у сім'ї тощо. Вже у найдавнішій пам'ятці китайської народної творчості «Ші цзин» («Книзі пісень») піддано осуду жорстокість, несправедливість правителів, хоча в інших її розділах прославлялись їх сила, благородство, доблесть, що відповідало поглядам тогочасної аристократії. Різноманітні аспекти моральної проблематики (досконалість правителя, моральні якості особистості) порушено в «Шуцзин» («Книзі історії»).

Значну роль у становленні і розвитку етики Давнього Китаю відіграла «І цзин» («Книга перемін»). Основна ідея полягає у нероздільності неба, землі і людини, у визнанні постійних змін природних і суспільних явищ, зумовлених взаємодією «ян» та «ін» (світлого і темного, твердого і м'якого, чоловічого і жіночого, успішного і невдалого тощо). Янь – активне, всепроникаюче, те, що освітлює шлях пізнання; ін – пасивне, темне начало. Символіка,

афористичність і термінологічна багатозначність «Книги перемін» відкривали простір для найрізноманітніших філософських її тлумачень представниками різних філософських шкіл Давнього Китаю. Кожне питання вони висвітлювали через призму моральності.

Засновником даосизму вважають напівлегендарного мудреця Лао-цзи (Лі Ер, Лі Баянь), який жив у VI–V ст. до н. е. (а можливо, й раніше). Головний трактат філософії даосизму «Шлях добродетності» («Дао де-цзин») приписують то самому Лао-цзи, то його послідовникам, які дотримувались головних положень свого вчителя.

Даосизм (кит. – школа дао) – філософське вчення Давнього Китаю про всезагальний і невидимий закон всього Існуючого – дао, якому підпорядковуються природа, суспільство, поведінка і мислення індивідів.

Даосисти закликали слідувати природі, жити природним життям. Вони тлумачили дао як «головне в усіх речах», «корінь», «мати землі й неба», «першооснова світу», «творець усього сущого», яке існує у складних взаємозв'язках і взаємозалежностях: людина залежить від землі, земля – від неба (космосу), небо – від дао, а дао – від себе.

Людину і світ це вчення трактує як закономірне породження дао, частину природи, призначенням якої є дотримання чеснот (де), тобто жити згідно з природою. Навпаки, будь-яке штучне втручання, спроби змінити природний порядок буття згубні для людей, є джерелом зла. Крім того, даосизм стверджує, що у відході від законів природи винні правителі, а не народ, оскільки ініціатива підкорення інших країн йде саме від них. Той, хто керується дао, ніколи не підпорюватиме інші країни, тому що це може обернутися проти нього. Адже там, де побували війська, нічого не росте. Тому після великих війн настають голодні роки.

Основний моральний принцип даосизму – у вей (не-діяння): людина, яка пізнала дао, – бездіяльна; хто служить дао, той пригнічує свої бажання, стаючи бездіяльним. Даосизм возвеличував аскетизм і недіяння, яке є водночас найбільшим діянням, оскільки завдяки йому можна досягнути вершин пізнання.

Однак пропагування лаоською філософією квієтизму (лат. *quietus* – спокійний) має і раціональне начало, оскільки свавільна діяльність людей, ігнорування об'єктивних законів розвитку природи і суспільства часто породжують зло, до яких належать і експерименти із суспільством (революції), і «перетворення» (точніше «спотворення») людиною природи тощо.

Отже, основні положення етики даосизму проголошують необхідність дотримання визначеного природою шляху, сповідування принципу недіяння. Щастя народу полягає у поверненні до рівності й родоплемінних відносин, а щастя мудреця – у помірності, простоті, близькості до природи. Тому у справжній людині головним є не «благородство» (соціальний статус), а природність доброчесності.

Як етична філософсько–релігійна доктрина конфуціанство є духовною основою китайського суспільства, оскільки формулює засади соціального порядку, обґрунтовує ідеал досконалої людини.

Його засновник китайський мислитель Конфуцій (Кун–цзи, Кун Фу–цзи, Кун Цю, Кун Чжунні), який жив протягом 551–479 до н. е. Він мало цікавився основними проблемами філософії, зокрема онтологією та гносеологією, зосереджуючись переважно на проблемах природи моралі, сім'ї, управління державою. За переконаннями Конфуція, поведінка, суспільне становище людей, їх моральні норми залежать від неба, вищої духовної сили, яка діє свідомо, є творцем і водночас частиною природи. Небесне веління є долею, якій підкоряються і люди, і держави: «Для життя і смерті існує доля; багатство і знатність залежать від неба... Небо породило в мені моральні якості». Людині слід беззаперечно виконувати волю неба, оскільки воно карає за провини.

Конфуціанство (кит. – школа вчених–книжників) – етико–політичне вчення, в якому центральне місце посідали питання моральної природи людини, життя сім'ї й управління державою.

Основною ідеєю конфуціанства є непорушність установлених небом порядків у Піднебесній (Китаї). Етика конфуціанства проголошує верховенство добра над злом, основним поняттям, своєрідним моральним законом якої є

«жень» – гуманність, людинолюбство, людяність. Учення про жень було на той час новою мораллю, що ставила під сумнів засади патріархально–родових звичаїв, намагалася регулювати стосунки між незнайомими, не з’єднаними родинними зв’язками між людьми у великих містах, які у своїй взаємодії переслідували різні, а часом протилежні інтереси. За конфуціанською етикою, людина, яка щиро дотримується принципу людяності, не скоїть зла, вона здатна виявляти шанобливість, ввічливість, правдивість, кмітливість, доброту. Тому шанобливу людину не зневажають, ввічливу – підтримують, правдивий – довіряють, кмітлива досягає успіхів, а людина добра може використовувати інших. До людей слід ставитися так, як до дорогих гостей, потрібно стримувати себе, щоб поводитися згідно з ритуалом, а на те, що не відповідає його вимогам, не слід дивитися, його не можна слухати, робити.

Обумовлюючи відносини людей у суспільстві і сім’ї, моральний принцип жень перебуває в органічному зв’язку з принципом сяо – шанування рідних і старших: «Молоді люди повинні вдома виявляти шанобливість до батьків, а поза домом – поважність до старших»; «За життя батьків – служити їм, дотримуючись ритуалу. Коли вони умруть, поховати їх відповідно до ритуалу і приносити їм жертви, керуючись ритуалом». Церемонії, тобто зовнішні вияви поваги, синівської любові, відданості, украй необхідні.

На визнанні важливості церемоній ґрунтується принцип лі (правило, норма, ритуал, церемоніал, етикет), всупереч якому не можна ні дивитися, ні слухати, ні говорити, ні діяти. Без лі не може існувати держава. Він має бути основою виховання, яке вибудовується на особистому прикладі, вимозі до неухильного дотримання церемоній, етикету. Ця вимога часто критикувалася, оскільки, як стверджували її опоненти, людині, що дотримується приписів конфуціанства, ніколи бути доброчесною і творити добро, тому що вона зайнята безперервними церемоніями.

Конфуціанство не обминає увагою людських вад, яких можна позбавитись шляхом самовдосконалення. Адже, хоч би як людина цінувала правдивість, відвертість, мужність, твердість, людинолюбство, вона повинна їх

навчитися, тобто виховувати в собі ці якості. Інакше їй не минути тупості, баламутства, грубості. А не виробивши любові до навчання, людина завдасть собі непоправної шкоди.

Традиційна китайська ідеологія ґрунтувалася на асоціативному розумінні залежності правителя («вана») від Неба як джерела благодаті – магічної сили «де», завдяки якій «ван» («Син Неба») упорядкував суспільство. Конфуцій вважав, що ця сила спрямована не лише на правителя – кожна людина відповідальна за справи у суспільстві і здатна на них впливати. Таке розуміння передбачало ширший діапазон свободи індивіда, водночас підвищувало відповідальність його перед суспільством.

Якщо Лао–цзи трактував «дао» як об'єктивний всесвітній принцип, то Конфуцій – як людське «дао» (істинний принцип людської діяльності). Еталоном людини, яка йде по шляху дао, він вважав «цзюн–цзи» (шлях «благородного мужа») – морально самостійної і самодостатньої особи, щирої і правдивої у словах, чесної, шанобливої та справедливої у вчинках.

Благородний муж є представником аристократії та досконалою людиною. Однак належність до аристократії не гарантує людської досконалості, оскільки для цього потрібна наполеглива праця над собою. Стати благородним мужем надзвичайно складно (навіть себе він не вважав таким), адже це – ідеал, орієнтир для тих, хто дбає про самовдосконалення.

Основні якості благородного мужа – жень (людинолюбність, милосердя, гуманність), і (справедливість), чжі (знання), лі (ритуал, обряд, етикет, церемонія), вень (вихованість).

Гармонійними і моральними він вважав лише справедливі стосунки між людьми. Для утвердження справедливості правитель має діяти як правитель, а підданий – як підданий, батько – як батько, син – як син. Відносини між людьми у суспільстві мають вибудовуватися в дусі солідарності, подібної до стосунків у сім'ї. Їх необхідно регулювати переважно нормами моралі, а не права. Для реалізації принципу справедливості потрібні знання того, що і як

слід робити, а також дотримання правил благопристойності, наслідком чого є міра та упорядкованість поведінки і діяльності.

Упорядкованість відносин громадян, правильна поведінка передбачають постійний контроль і самоприборкання, підкорення культурній нормі, без якої неможлива стабільність у суспільстві. Принцип справедливості теж спрямований на самоприборкання, обмеження впливу егоїзму на поведінку і діяльність людини. Благородний муж має дотримуватися і створених мудрецами–правителями стандартів, традицій, в яких акумульовано досвід тисячоліть.

Обираючи собі друзів, слід орієнтуватися на те, що одні з них корисні, інші завдають шкоду. Корисним є справедливий друг, щирий друг і друг, який багато знає; шкідливий – підлесливий (лукавий), нещирий друг і друг красномовний (базіка).

Благородний муж, на думку Конфуція, найбільше цінує справедливість. Навіть із простими людьми він поводить себе справедливо. Сміливий, але несправедливий, благородний муж викликає смуту; смілива, але несправедлива мала людина стає розбійником.

Видатною людиною є не та, яку прославляють, а та, яка є відвертою, любить справедливість. Той, кого прославляють, нерідко лише зовні виявляє людяність, а поводить себе всупереч їй. Істинно справжня людина за зло платитиме по справедливості, а за добро – добром.

Великого значення Конфуцій надавав справедливості правителя: «Коли правитель любить ритуал, ніхто в народі не посміє бути нешанобливим; коли правитель любить справедливість, ніхто в народі не насмілиться бути неслухняним; коли правитель любить правду, ніхто в народі не посміє бути нечесним».

За його словами, впродовж життя необхідно керуватися одним словом – «взаємність», та послуговуватися настановою: «Не роби людям того, чого не бажаєш собі, і тоді в державі та сім'ї до тебе не ставитимуться вороже».

Будучи глибоко переконаним в істинності й гуманності свого вчення, Конфуцій шукав правителя, який сповідував би його принципи управління державою. Однак це йому не вдалося. Хоча в епоху династії Хань (II ст. до н. е. – II ст. н. е.) конфуціанство стало офіційною ідеологією, яка регламентувала все суспільне життя, а згодом у формі неоконфуціанства його канони були піднесені до статусу непорушних догм. Так тривало до початку XX ст.

Після смерті Конфуція у лоні його вчення визріло вісім шкіл, найвідомішими з яких є школи Мен-цзи і Сюнь-цзи.

Розвинувши і систематизувавши основні ідеї Конфуція, Мен-цзи переконував, що будь-який опір волі неба як верховної сили призводить до загибелі. Воно є зразком досконалості і всеохоплюючою нормою поведінки людей: «Небо виявляє моральну досконалість (чень), а людина зобов'язана постійно думати і прагнути до нього. Чень – шлях неба, а розмірковування про чень – шлях людини».

Принципово новою ідеєю Мен-цзи є визнання того, що людина добра від народження. Притаманні їй правду і доброту слід розвивати, однак до такого навчання і закріплення моральних якостей здатні лише благородні мужі, простому люду це не під силу. У навчанні благородних мужів важливу роль відіграють особистий приклад, удосконалення чеснот, розвиток здібностей, прагнення людини самостійно зміцнювати і розвивати у собі добрі начала природи.

Етика Мен-цзи охоплює такі елементи:

- жень (загальний моральний закон, заснований на гуманності, любові до людей);
- і (почуття обов'язку, справедливості);
- лі (вимога виконання норм і форм поведінки);
- чжі (знання моральних чеснот).

Кожен із цих елементів визначає внутрішній світ людини та її зв'язки з іншими людьми. Гуманність, наприклад, виявляється у стосунках між батьком і сином, почуття обов'язку, справедливості – у відносинах між правителем і

підданими, дотримання відповідних норм поведінки – між господарем і гостями, знання моральних чеснот – у наслідуванні мудреця.

Китайський мислитель Сюнь–цзи часто переходив від традиційного конфуціанства на позиції даосизму. Моральне начало він розглядав як найхарактернішу якість людини, що є найвищим досягненням природи. Оскільки людина, на думку Сюнь–цзи, за своєю природою зла, її доброчесність формується унаслідок практичної діяльності, тобто виховання. Без знання моральних правил і законів неможливе управління, їх джерелом є раціонально організоване суспільство, яке потребує чіткого регулювання і регламентування людської поведінки. Суворий і нещадний закон має бути основою її норм. Для того щоб був порядок у державі, правитель повинен спиратися на закон, поширювати знання норм поведінки, адже «правитель – човен, простий народ – вода». Однак вода, хоч і тримає човен, не має перевертати його.

Отже, сповідуючи людинолюбство як моральний принцип, підмінюючи право мораллю, пошановуючи традиції, конфуціанство намагалось регулювати соціальні відносини, що певною мірою Йому вдавалось. Саме в цьому виявлялися його неабиякий соціальний прагматизм і моральна сила. Вихована в такому дусі людина вивіряла свої вчинки з інтересами інших людей, вважаючи справжнім благом те, що вважають благом усі.

Перші політичні і правові ідеї в Давньому Китаї зафіксовані у книзі історичних передбачень «Шу дзвін» (VIII ст. до н. е.). Виникнення держави трактувалось як божественна воля, божественне походження. Держава – «Піднебесна». Імператор – «син Неба», втілення Бога на Землі, посередник між Небом і Землею, мав можливість впливати на атмосферні процеси, що гарантувало населенню врожай. Тільки «син Неба» знає «дорогу Неба», «дорогу до Неба», що в основі китайської філософії означало «Дао».

Головне призначення «сина Неба» – забезпечити у світі й у «піднебесній» гармонію, яку накреслив Хунг фан (Великий план). Гармонія забезпечувалася дотриманням восьми елементів у керуванні: 1. Піклування про продукти. 2. Забезпечення предметами першої необхідності. 3. Піклування про

жертвопринесення. 4. Піклування про публічні роботи. 5. Піклування про науку. 6. Проведення справедливого покарання. 7. Піклування про гостя. 8. Піклування про військо.

Великий план «Хунг фан» указував на три способи, якими повинен керуватися імператор: 1. Справедливість; 2. Жорстокість; 3. Ласка. Ці способи забезпечують п'ять благ для своїх підданих: 1. Довголіття. 2. Здоров'я. 3. Багатство. 4. Любов до всього доброго і гарного. 5. Смерть, що завершує життя. Великий план передбачав п'ять основних категорій, на яких тримається суспільство: залежність сина від батька, дружини від чоловіка, молодшого брата від старшого, підданого від пана, друга від друга.

У VI ст. до н. е. формується політичне вчення «даосизм», яке пов'язане з ім'ям Лао-цзи. Основні політико-правові вчення викладені в книзі «Дао-де цзин» (книга про Дао і Де). «Дао» – це щось невидиме, невловиме, нематеріальне. Водночас «Дао» засновує, пронизує, завершує усі явища і предмети. Людина може наблизитися до «Дао» тільки коли відійде від навколишнього світу. «Дао» – найвищий безликий абсолют. Держава, суспільство, людина – природні частини «Дао» і Космосу. Усі вони підпорядковані законам вічності.

Даосизм критикував керівників держави за те, що вони занадто діяльні, встановлюють податки, приймають заборонні закони, ведуть війни. Пропонували такий варіант керівництва, коли кращим правителем вважався той, про якого народ знає лише те, що він існує. Лао-цзи виступив проти прогресу, вважав, що селитися треба ближче до землі, оскільки в давнину жити у маленьких розрізнених селах означало відмовитись від засобів виробництва, відучити народ від знань. Важко управляти народом, коли в нього багато знань.

Соціально-політична і правова концепція даосизму становила собою реакційну утопію. Містицизм і таємничість даосизму викликали до нього величезний інтерес. Імператор, його оточення, селяни сприйняли це вчення.

Послідовники Лао-цзи трактували «Дао» вже не як абсолютне світове начало. Воно передує небесному владіці і перевершує його своєю міццю.

«Дао» – джерело всього сущого, нескінченний потік природного виникнення та зміни всіх явищ, їхнього переходу з одного в інше, вічний кругообіг народження і смерті. Для людини воно постає у вигляді надприродного закону, що управляє світом. Перед обличчям цієї всепроникаючої сили людині залишається лише усвідомити свою нікчемність та намагатися шляхом звільнення від пристрастей продовжити собі життя.

Розквіт політико–правової думки в Китаї припадає на другу половину I тисячоліття до н. е. і пов'язаний він з великим мислителем–моралістом Конфуцієм (551–479 рр. до н. е.). Його вчення дістало офіційну назву «конфуціанство». Провідні ідеї викладені в книзі «Лунь юй» («Судження та бесіди»). Вчення захищало інтереси шарів, які слід було примирити – майнову знать та наслідку знать.

Основні категорії конфуціанства: 1. Поняття благородного мужа. 2. Поняття людинолюбства. 3. Дотримання правил ритуалу. Державою керують благородні мужі на чолі з держителем – «сином Неба». Люди поділяються на «вищих» і «нижчих», і так повинно бути завжди. Благородний муж визначався не за ознаками походження, а за моральними якостями та знаннями. їхнє завдання – виховувати в собі і поширювати повсюди людинолюбство.

Людинолюбство – це: 1. Турбота про батьків. 2. Турбота про дітей. 3. Турбота про старших і т. ін. Загальний принцип взаємин між людьми повинен складатися таким чином, або не робити іншим того, чого не бажаєш собі. Перенесений до сфери політико–правових відносин цей принцип мав служити фундаментом усієї системи управління. Імператор повинен був ставитися до підданих, як до своїх дітей. Державна влада за Конфуцієм – це як порядки у великих китайських сім'ях, де все залежало від батька,

Конфуцій рішуче виступав проти управління в державі на основі закону. Якщо керувати народом через закони і підтримувати порядок за допомогою покарань, народ буде прагнути ухилятися від покарань і не відчуватиме сорому. Якщо ж керувати народом шляхом доброчинства та підтримувати порядок за допомогою ритуалу, народ буде знати сором і зможе виправитися.

Конфуцій заперечував насилля і говорив, що непотрібно, управляючи державою, вбивати людей. Якщо імператор буде прагнути до добра, то і народ буде добрим. Мораль благородного мужа подібна до вітру. Мораль низької людини подібна до трави. Трава нахиляється туди, куди віє вітер.

Водночас Конфуцій не відкидав цілком значення законодавства, а відводив йому лише допоміжну роль. Окремі положення концепції Конфуція мали прогресивне значення, особливо поширення моральних знань, навчання людей незалежно від їхньої станової приналежності. Просвітницька діяльність Конфуція та його послідовників привела до того, що з II ст. до н. е. та аж до 913 р. н. е. у Китаї офіційною ідеологією було конфуціанство, яке стало відігравати роль державної релігії.

З критикою правління наслідної знаті (аристократії) та всіх інших учень виступив Мо-цзи (479–400 рр. до н. е.) – засновник школи моїстів. Його політико-правові вчення викладені в книзі «Мо-цзи». Він розвивав ідею природної рівності усіх людей, виступив з обґрунтуванням договірної концепції виникнення держави, в основі якої лежить ідея приналежності народів до верховної влади.

Моїзм виражав інтереси дрібних власників, вільних землеробів, ремісників, торговців, нижчих членів у державному апараті, соціальне становище яких було непостійним. Джерелом мудрості Мо-цзи вважав не природжене доброчинство і не читання книжок, а знання, здобуті із життя простого народу.

Управління державою не потребує навчання. У давності не було управління. Люди жили як дикі звірі. Безлад у «Піднебесній» був жахливий. Тоді люди вирішили покінчити з хаосом, обрали наймудрішого і зробили його «сином Неба», а він навів порядок у державі. Тому на керування державою треба висувати мудрих. Для того, щоб держава була єдиною, а влада міцною – пропонувалось насаджувати єдинодумство, шкідливі вчення забороняти, заохочувати доноси.

В історії розвитку китайської політико–правової думки вчення Мо–цзи займає проміжний ступінь між конфуціанством та легізмом. У цілому Мо–цзи в політико–правовій думці Китаю зробив дуже істотний висновок, що бідність – це коріння безладу і хаосу в управлінні.

У IV ст. до н. е. з’явилася книга «Шан цзюнь шу» (книга правителя області Шан), яку написав Гунсунь Ян (390–338 рр. до н. е.), відомий під ім’ям Шан Ян, який заснував школу законників. Він пропонував встановити єдині для всієї держави закони, а весь Китай об’єднати шляхом загарбницької війни. Управління повинне спиратися на закони і суворі покарання.

Політико–правове вчення Шан Яна просякнуте ворожістю до людей, низькою оцінкою їхніх якостей. Лише насилля над громадянами приведе до порядку, стверджував Шан Ян. Він проповідував ідею, що мудрі творять закони, а дурні обмежені ними. По суті справи закон виступає як примусова форма. Закон упроваджував колективну відповідальність і колективне стеження, яке переходило в тотальне, починаючи з сім’ї і закінчуючи селом, селищем, містом, державою.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки Стародавнього Сходу.
2. Проаналізуйте характерні особливості політичної думки Стародавнього Єгипту.
3. Проаналізуйте характерні особливості політичної думки Стародавнього Китаю.
4. Назвати і проаналізувати етичні вчення Стародавнього Китаю.
5. Який вплив здійснювали етичні вчення Стародавнього Китаю на політичне життя.
6. Проаналізуйте політико–правові вчення Давньої Індії.
7. Проаналізуйте політико–правові вчення Стародавнього Китаю.

Список електронних посилань до теми 1

Питання 1 : http://pidruchniki.com/1034060551926/pravo/zarodzhennya_stanovlennya_derzhavno-pravovih_poglyadiv_davnomu_sviti#198 (дата звернення: 22.05.2017); http://pidruchniki.com/1297112151927/pravo/shumer_vaviloniya (дата звернення: 22.05.2017).

Питання 2 : <http://pidruchniki.com/1003071251928/pravo/palestina> (дата звернення: 22.05.2017); http://pidruchniki.com/1716051251759/pravo/politikopravovi_vchennya_davnoyi_indiyi#535 (дата звернення: 22.05.2017).

Питання 3 : <http://ukrbukva.net/page,2,36018-Uchenie-o-gosudarstve-i-prave-v-stranah-drevnego-vostoka.html> (дата звернення: 22.05.2017).

http://pidruchniki.com/1494080739693/etika_ta_estetika/etichni_vchennya_davnogo_kitayu#409 (дата звернення: 22.05.2017).

http://pidruchniki.com/1153100951760/pravo/politikopravovi_vchennya_davnogo_kitayu#285 (дата звернення: 22.05.2017).

ТЕМА 2 ЗАРОДЖЕННЯ ТА РОЗВИТОК ПРАВОВОЇ І ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ В СТАРОДАВНІЙ ГРЕЦІЇ

План

1. Загальна характеристика витоків, етапів розвитку, досвіду і теоретичних здобутків правової і державницької думки у Стародавній Греції.
2. Держава і право у вченні Геракліта.
3. Ідеї про право і державу Демокріта та Сократа.
4. Вчення Платона про державу і закони.
5. Політичне і правове вчення Аристотеля.
6. Політичні і правові вчення в період занепаду давньогрецьких держав.

Загальна характеристика витоків, етапів розвитку, досвіду і теоретичних здобутків правової і державницької думки у Стародавній Греції

Мислителі античної Греції і античного Риму відіграли визначну роль в історії формування і розвитку всієї духовної культури людства. Величезним є їхній вклад у скарбницю політичної та правової думки. Вони стояли біля витоків теоретичного підходу до проблем держави, права, політики, інших державно–правових явищ, формування юриспруденції.

Особливо велика роль належить давньогрецьким мислителям. Саме завдяки їм було зроблено перехід до раціонально–логічного способу пізнання і пояснення оточуючого світу та суспільних явищ. На цій новій теоретичній базі ними вперше було поставлено, розроблено і концептуально оформлено фундаментальні проблеми політико–правової тематики. У багатоманітності форм філософсько–правових уявлень давньогрецьких мислителів, тією чи іншою мірою, можна прослідкувати всі ідеї, які пізніше розвиваються і стають визначальними в європейській і світовій правовій та політичній думці.

Особливо велика цінність античної політичної та правової думки полягає у тому, що вона оформилася і розвивалася, як ідеологія вільних людей.

Свобода – фундаментальна цінність, головна мета зусиль і стержнева ідея всієї давньогрецької політичної та правової теорії і практики. Очевидно, що античне розуміння свободи не поширювалося на всіх людей, виробничо–трудова і сімейні сфери знаходилися, згідно з тодішніми уявленнями, поза сферою свободи і, відповідно, поза політикою, як відносинами свободи. Відносини рабовласника і раба, глави сім'ї та інших її членів, будучи відносинами панування і підпорядкування, трактувалися як неpolітичні відносини. Взагалі, слід зазначити, що сам термін «політика» виникає у цей період і означає організацію життя полісу (міста–держави) та його повноправних громадян. В цей період формується й інша надзвичайно важлива ідея – ідея протиставлення свободи і деспотизму, їхньої протилежності. Власне, уособленням ідеї свободи є поліс, елінське політичне життя, а як приклад несвободи – життя «варварів».

З розумінням політики, як форми життя вільних людей, пов'язане і трактування закону, як справжнього виразника свободи і спеціального феномену полісного життя – розумної норми політичної справедливості, адекватного правила взаємовідносин вільних і рівних людей, спрямованого на забезпечення інтересів полісу та всіх його членів. При цьому, закон, як норма політичної справедливості, опирається на божественну справедливість і необхідний порядок природи, тобто, по суті, природниче право. Виходячи з традиційного розуміння полісу, як необхідного (божественного, природного, розумного) явища, політика, закон і свобода – це не прості і випадкові емпіричні сутності, а необхідні, за своєю природою, явища, і з'ясування цієї їхньої необхідності виступає, як провідний напрямок у давньогрецькій теоретичній думці. А розуміння необхідності будь–якого явища передбачає вивчення закономірностей його розвитку і функціонування. Отже можна стверджувати, що в центрі уваги давньогрецької думки була проблематика,

пов'язана з дослідженням закономірностей походження і функціонування політико–правових явищ.

Характеризуючи політичну та правову думку античної Греції, необхідно мати на увазі те, що вона розвивалася на протязі тривалого історичного періоду і пройшла у своєму розвитку різні етапи, кожен з яких має свою специфіку, провідні ідеї; і тих мислителів, творчість яких була визначальною в той чи інший період.

Формування раціонально–логічних, філософських, а пізніше і наукових способів підходу до оточуючого світу поставили розвиток даної проблематики на теоретичну основу. Початкові міфологічні уявлення, репрезентантами яких виступають Гомер і Гесіод, змінюються філософським підходом, який починає формуватися. Представниками цього підходу є «мудреці», Піфагор, Геракліт, Демокріт. Далі розвиток теоретичних уявлень продовжується реалістичною інтерпретацією софістів, логіко–понятійним аналізом Сократа і Платона і, врешті, початковими формами емпірико–наукового та історико–політичного вивчення держави і права. Перший репрезентований Арістотелем, другий – Полібієм. І завершальним етапом у розвитку давньогрецької політичної та правової думки можна вважати Епікура та стоїків. Поява їхня обумовлена тим, що в епоху елінізму, в умовах втрати давньогрецькими полісами своєї незалежності і переоцінки попередніх цінностей, безумовна цінність моральної основи, полісу і колективного полісного (політичного) життя ставиться під сумнів з позицій індивідуалістичної етики, духовної свободи окремої людини, її моральної автономії. З цих же позицій відкидається попередній поділ людей на вільних і рабів. Свобода починає трактуватися не як соціально–політичне, а як духовне явище, і на цій основі проголошується великий принцип загальної свободи і рівності людей по божественним законам природи.

1 етап (IX–V ст. ст. до н. е.) пов'язаний із становленням старогрецької державності і представлений Гомером, Гесіодом, Салоном, Гераклітом, Піфагором і піфагорцями, «семи мудрецами» та ін.;

2 етап (V– перша половина IV ст. ст. до н. е.) припадає на час розквіту старогрецької філософської та політичної думки. Цей етап представлений ученнями Демокріта, софістів, Сократа, Платона, Аристотеля;

3 етап (2–а половина IV ст. – II ст. до н. е.) характеризується занепадом старогрецької державності; погляди цього періоду розвитку політичної думки відображені в ученнях Епікура, стоїків, Полібія.

1. Гомер і Гесіод.

Вже в епосах Гомера і Гесіода, хоча і на міфологічній основі, починають розвиватися певні правові та політичні ідеї. Так, в поемах Гомера, його життя і творчість відносяться до VIII ст. до н.е., а описані в «Іліаді» та «Одісеї» події – до XIII ст. до н.е., на яких пізніше виховувалася вся Еліада, Зевс у морально–правовій площині виступає, як верховний заступник загальної справедливості (діке), який суворо карає тих, хто творить насильство і неправий суд. Порушення справедливості (діке) – не просто антигромадський, але, перш за все, антибожественний акт, за який неминуче наступає божя кара. Власне, закріплення у вказаних поемах суспільно–політичної ситуації та ідеології тієї доби дає уявлення про праворозуміння того періоду. Цей період (кінець II–початок I тисячоліття до н.е.), який називають «гомерівською Грецією», характерний відсутністю держави і, відповідно, права у значенні державного законодавства, але воно знає право у вигляді звичаю і справедливості (теміс), знає принцип політичної та правової справедливості (діке). Вже в цей період право і справедливість в уявленні греків, хоча і тісно пов'язані між собою, але розрізняються навіть термінологічно. Справедливість (діке) – безумовна основа і принцип права, як сформованого звичаю, звичаєвого права (теміс); звичаєве ж право (теміс) є певною конкретизацією вічної справедливості (діке), її присутності, прояву і дотримання між людьми. Хоча норми звичаєвого права не були ще записані, проте дотримання цих правил було неухильним. У античних греків уже в цей період, судячи з Гомерових поем, було сильно розвинуте розуміння закону, пов'язане з поняттям справедливих і несправедливих діянь.

Ідея права і справедливого суспільно–політичного устрою набуває ще більшого значення в поемах Гесіода, VII ст. до н.е., «Теогонія» («Походження богів») і «Роботи і дні». У гесіодівській інтерпретації, боги виступають носіями морально–правових принципів і сил. За Гесіодом, правління Зевса знаменується встановленням основ справедливості, законності і суспільного добробуту. Справедливість (діке) у Гесіода, як і Гомера, протиставляється силі і насильству. В Гесіода вперше зустрічається зародження двох понять, які проходять через всю давньогрецьку політичну та правову думку, – поняття про право по природі, або природне право (фесеї) і поняття про право, встановлене людьми (номо), або поняття про природне і позитивне право.

2. «Сім мудреців».

Характерна для поем Гомера і Гесіода спроба раціоналізувати уявлення про етичний, морально–правовий порядок у людських справах і відносинах отримує свій подальший розвиток у творчості так званих «семи мудреців». До семи мудреців, звичайно, зараховуються Фалес, Піттак, Періандр, Біант, Солон, Клеобул і Хілон. Їхнє життя і творчість відносяться до кінця VII–початку VI ст. до н.е. У своїх коротких висловах («гномах») ці мудреці сформулювали вже цілком раціональні і світські, за своїм духом, етичні та політичні сентенції, максими світської практичної мудрості, у тому числі стосовно полісного життя, його законів і порядків. Дехто з мудреців самі були активними учасниками політичних подій, правителями та законодавцями. Фалесу приписують авторство максими: «Не роби сам того, що ти засуджуєш в інших». Повага до закону пронизує сентенції багатьох мудреців. Хілону належить афоризм: «Підкоряйся закону». Він вважав кращим полісом той, в якому громадяни слухаються законів більше, ніж ораторів. Піттаку приписують вислів: «Підкоряйся тому закону, який ти постановив сам для себе». Йому ж належать слова: «Повелювай не раніше, ніж сам навчишся підкорятися». Зберігся афоризм Періандра: «Не обмежуйся покаранням злочинця, а попереджуй злочини». До семи мудреців належить і Солон, знаменитий афінський державний діяч і законодавець. Саме від його правління та

проведених ним реформ «почалася демократія», як писав Арістотель. Він перший, хто зрозумів, що демократія – це відповідальність всіх громадян за стан справ у державі. З огляду на це, надзвичайно цікавий закон, виданий ним: «Хто під час смуту в державі не стане зі зброєю в руках ні за тих, ні за інших, той піддається безчестю і позбавляється громадянських прав». Держава, на думку Солона, потребує, перш за все, законного порядку.

3. Піфагор і піфагорійці.

Піфагор, біля 580–500 р. до н.е., за словами Геродота, був «найбільшим еллінським мудрецем». Свої погляди він викладав тільки вибраному, спеціально відібраному і організованому, колу слухачів. Незабаром по всій Греції виникли піфагорійські гетерії – аристократичні за своїм духом, таємні релігійно–політичні союзи. У центрі інтересів членів цих груп стояли і політичні питання.

Піфагор вперше вжив термін «філософія» (любов до мудрості), на відміну від самої мудрості («софії»), і назвав себе філософом, а не мудрецем, оскільки мудрим може бути тільки бог, а не людина. Визначальну роль у всьому світогляді піфагорійців відігравало їхнє вчення про числа. Числа, на їхню думку, – це початок і сутність світу. Прагнучи виявити цифрові (математичні) характеристики, притаманні моральним і політико–правовим явищам, піфагорійці першими почали теоретичну розробку поняття «рівність», надзвичайно важливого для розуміння ролі права, як рівної міри нормування нерівних відносин і поведінки нерівних індивідів. На думку піфагорійців, справедливість виражена у цифрі чотири, оскільки чотири – це перший квадрат (результат множення цифри два на саму себе), а сутність справедливості полягає у воздаванні рівним за рівне. При цьому, вони під рівністю розуміли мінливу мірку для кожного відповідного випадку, а не єдину мірку і загальний масштаб для всіх випадків.

Міра і належне – не середнє арифметичне і не найбільш розповсюджене і типове, а найбільш цінне. Тобто міра має ціннісну природу і виходить з

найбільш цінного в ієрархії цінностей і, відповідним чином, орієнтує поведінку людей, регулює і оцінює їхні відносини.

На думку Піфагора, після божества і демона слід найбільше поважати батьків і закони, підкоряючись їм за переконанням, а не зовнішньо та удавано. Законопослушність він вважав високою чеснотою, а самі закони – великою цінністю. Найбільшим злом піфогорійці вважали анархію (безвладдя), критикуючи яку, вони відзначали, що людина, за своєю природою, не може обійтися без керівництва, начальства і належного виховання. «Правителі, – підкреслював Піфагор, – повинні бути не тільки людьми знаючими, але й гуманними».

Ціль виховання й управління полягає в упорядкуванні індивідуальних і спільних справ, в гармонізації людських відносин, оскільки порядок і симетрія прекрасні і корисні, безпорядок й асиметрія жахливі і шкідливі. Піфагорійці були прихильниками аристократії, як правління «кращих», освічених. «Нерозумно, – вважали вони, – звертати увагу на всяку думку будь-кого і, особливо, на думку натовпу. Бо небагатьом властиво прекрасно міркувати і думати. Адже очевидно, що це властиво тільки освіченим. А їх небагато. Таким чином, очевидно, що ця властивість не розповсюджується на більшість людей».

Вчення піфагорійців, їхні політичні та правові погляди мали значний вплив на подальший розвиток давньогрецької політичної та правової думки, під їхнім впливом формувалися концепції Сократа, Платона та інших.

4. Геракліт.

Геракліт, біля 530 – біля 470 рр. до н.е., – знаменитий філософ діалектик. Політико–правові погляди мислителя можна зрозуміти тільки у контексті його світогляду в цілому. Все в світі, згідно з Гераклітом, знаходиться у вічному русі, зміні, боротьбі й оновленні: «Не можна двічі увійти в одну і ту ж ріку, оскільки все тече, все змінюється». У цьому вічному потоці змін єдине складається з протилежностей, а протилежності переходять одна в одну і складають єдність.

Основою впорядкованих зв'язків протилежностей і упорядкованості світу, як космосу (а «космос» для Геракліта і є «впорядкований світ», «світовий порядок»), є вогонь – загальний еквівалент взаємоперехідних протилежних явищ і міра світового порядку в цілому. «На вогонь обмінюється все, і вогонь – на все, як на золото товари і на товари – золото». Вогонь – одночасно принцип (першооснова) і міра космосу, а також всіх процесів і явищ, які відбуваються у ньому. «Цей космос, єдиний для всього існуючого, не створював ніякий бог і ніяка людина, але завжди він був, є і буде вічно живим вогнем». Обумовленість долі космосу змінною мірою вогню – це і є, за Гераклітом, загальна закономірність, той вічний логос, який лежить в основі всіх подій у світі. Все в світі відбувається відповідно до цього логосу: через боротьбу і в силу необхідності. Справедливість і правда полягає у тому, щоб слідувати загальному божественному логосу. Згідно з позицією Геракліта, люди не рівноцінні один одному, не рівні між собою. Мислення – велике благо і воно спільне всім людям. Проте більшість людей нерозумна, не розуміє сенсу того, з чим стикається. Саме тому він відкидає демократію, як правління «нерозумних», і вважає найкращою формою правління – правління «кращих». Тобто, по суті, його позицію можна охарактеризувати, як елітаристську концепцію.

Приділяючи у своїй творчості значну увагу проблемам полісу та його законів, він виступає за писане право, тобто за закон, і підкреслює, що «народ повинен боротися за закони, як за свої стіни». У цьому формулюванні маємо яскравий приклад ідеї боротьби за право, надпартійний, надідеологічний принцип законності, як такої, принцип панування права у полісному (політичному) житті. Поліс і його закон, за Гераклітом, – це щось спільне, однаково божественне і розумне як по виникненню, так і по суті. «Всі людські закони виходять від єдиного божественного, який простягає свою владу на все, над всім панує і над всім отримує верх». Божественна справедливість і правда (діке) інтерпретуються Гераклітом, як те розумне начало (загальний логос), з якого випливає і яке виражає (повинно виражати) людський закон. Без

божественного, космічно–вогняного масштабу у людей не було б і самого уявлення про справедливість.

Для Геракліта Зевс, логос, вогонь – синоніми. У теологічній площині людський закон впливає з божественної справедливості, в гносеологічній – із загального логосу, в онтологічній – з вічного вогню. У зв'язку з цією триєдністю джерела закону, важливо пам'ятати про те принципове для всієї концепції Геракліта положення, що саме онтологічне начало (вогонь) дає міру (і масштаб) всьому іншому – сам космос впорядкований тільки завдяки певній мірі вогню. Основна гносеологічна характеристика закону, за Гераклітом, полягає в його відповідності загальному логосові (світовим закономірностям). Саме тому праворозуміння одного («кращого») є кращим, ніж правосвідомість демосу. «Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий».

Власне з вчення Геракліта бере свій початок діалектика, розвинута Гегелем, а пізніше і Марксом. Власне з Геракліта можна починати відлік боротьби ідей демократії (Солон) та протилежних їй ідей, започаткованих Гераклітом. В той же час, вчення Геракліта використовувалися, в тій чи іншій мірі, прихильниками як раціоналістичної, так і релігійно–божественної доктрини природничого права.

5. Демокріт.

Життя і творчість Демокріта, біля 470–366 рр. до н.е., припадають на період розквіту античних міст–полісів. У поглядах Демокріта вперше знаходить закріплення ідея, що, будучи результатом природного розвитку, суспільство, поліс, його закони, разом з тим, є штучними людськими утвореннями. Вони не дані в готовому вигляді самою природою, а утворені самими людьми в процесі їхньої еволюції від стадності до цивілізованого життя.

Закони, на його думку, покликані забезпечувати належне життя людей у полісі, але для досягнення цього необхідні зусилля з боку самих громадян, їхній послух законові. Закон, підкреслює Демокріт, прагне допомогти життю людей. Але він може цього досягнути тільки тоді, коли самі громадяни прагнуть жити щасливо. Для тих, хто виконує вимоги закону, закон є тільки свідченням їхньої

добročесності. Він є примусовим засобом, спрямованим проти тих, хто, в силу своєї розумової або моральної ущербності, добровільно не надається до добročесної поведінки «внутрішнім прагненням і переконанням». Важливими в концепції Демокріта є його погляди на державу. Однорідність і морально-соціальна солідарність вільних членів полісу є найважливішою і необхідною ознакою упорядкованої держави. Поліс – це «спільна справа» всіх його вільних членів. Держава уособлює собою «спільну справу» своїх громадян і служить їй опорою. Інтереси цієї «спільної справи» і турбота про неї визначають сутність і межі прав та обов'язків громадян. «Державні справи, – підкреслював Демокріт, – необхідно вважати набагато більш важливими, ніж всі інші; кожен повинен прагнути, щоб держава була належно впорядкована, не добиваючись більшої пошани, ніж йому належить, і не захоплюючи більше влади, ніж це корисно для спільної справи. Бо держава, яка йде правильним шляхом, – найважливіша опора: коли вона в благополуччі, все в благополуччі, коли вона гине, все гине».

6. Софісти.

Початок широкого обговорення політико-правової тематики пов'язаний з іменами софістів, діяльність яких припадає на V ст. до н.е. Назва «софіст» походить від давньогрецького «софос» (мудрий) і спочатку вживається для визначення людини, компетентної в якійсь справі. Специфічне значення слово «софіст» набуло після того, як ним стали називати професію вихователя людей – платного вчителя. Софісти були глибокими і сміливими новаторами у питаннях філософії, політики, риторики, інших ділянках знань.

Значення творчого доробку софістів полягало у тому, що вони раціоналізували погляди на природу, суспільство, державу, політику, право, мораль, форми та норми людського спілкування, місце та роль людини у світі. Оголошення людини мірою всіх речей було основоположним принципом цього античного просвітницького руху.

Софісти не складали якоїсь єдиної школи і розвивали різні філософські, політичні та правові погляди. Вже в античності розрізняли два покоління

софістів: старших (Протагор, Горгій, Продик, Гіппій, Антіфонт та ін.) і молодших (Фрасімах, Каллікл, Ликофрон та ін.).

Протагор, 481–411 рр. до н.е., є автором відомого вислову: «Міра всіх речей – людина, – існуючих, що вони існують, а неіснуючих, що вони не існують». Особливу увагу він приділяв вихованню в душі поваги до законів держави. «Держава, накресливши закони, відповідно до них заставляє і правити, і підкорятися. А порушника закону держава карає, і назва цьому покаранню – виправлення».

Інший відомий софіст – Горгій, 483–375 рр. до н.е., – підкреслював, що одним з найбільших досягнень людської культури є писані закони, які він називає охоронцями справедливості, яку він ставить за цінністю вище за них.

Гіппій, 460–400 рр. до н.е., перший серед софістів протиставив природне і позитивне право. Природне право є, за твердженням Гіппія, справедливість, в той час як позитивний закон, що змушує дотримуватись умовних і штучних вимог, суперечить справедливості. Закон Гіппій характеризував, як «те, що громадяни пишуть, визначаючи, що повинно робитися і від чого повинно утримуватися». Головними аргументами Гіппія проти писаних законів було те, що вони умовні, мінливі, мають біжучий, тимчасовий характер, залежать від думки законодавців, які постійно змінюються. Під природним правом Гіппій розуміє ті неписані закони, які «однаково виконуються у кожній країні».

Природно–правові уявлення розвивав і софіст Антіфонт, біля 400 р. до н.е. Обґрунтовуючи ідею про рівність всіх людей від природи, він посиляється на те, що у всіх людей – елінів і варварів, знатних і простих – одні і ті ж природні потреби. Нерівність всіх людей випливає з людських законів, а не з природи. «За природою ми всі у всіх відношеннях рівні», – підкреслював Антіфонт. Розрізняючи «закони полісу» та «закони природи» (природне право), Антіфонт віддає явну перевагу другим. Хоча справедливість, за його оцінкою, полягає у тому, щоб не порушувати закони держави, громадянином якої є, проте, разом з цим, він відзначає, «що багато (приписів, що визнаються) справедливими за законом, ворожі природі (людини)». Навіть корисні

положення законів є путами для людської природи; веління природи, навпаки, несуть людині свободу. Більше того, він підкреслює, що таємне порушення законів держави може залишитися без наслідків, в той час як порушника законів природи неминуче постигне покарання. «Бо приписи законів довільні (штучні), (веління ж) природи необхідні. І, (більше того), приписи законів є результат згоди (договору людей), вони не виникають самі по собі (породження природи); веління природи виникають самі по собі (природжені основи), а не є продукт згоди (людей) між собою».

Софіст Лікофрон характеризував державне спілкування, як результат договору людей між собою про взаємний союз. «І закон у такому випадку виявляється тільки простим договором, або просто гарантією особистих прав, зробити ж громадян добрими і справедливими він не в силі». Можна зробити висновок, що під «особистими правами» людини він розумів те невідчужуване природне право, для гарантування якого, згідно з його договірною теорією, і було укладено людьми договір про створення державної спільності. В основі цієї концепції лежить уявлення про природну рівність людей (і рівність їхніх «особистих прав»). А учень Горгія Алкідам Слейський (перша половина IV ст) висловив ідею: «Божество створило всіх вільними, а природа нікого не створила рабом».

Саме софісти були першими світськими теоретиками політики, держави і права і мали величезний вплив на всю подальшу політичну та правову думку, і не тільки античну. Їхні теоретичні уявлення і, в першу чергу, різні варіанти співвідношення природи і закону, природного і штучного у сфері державно–правових уявлень тощо в різних модифікаціях використовувалися політичними мислителями та теоретиками права античності, середньовіччя та нового часу. Сучасні концепції правового позитивізму та природно–правового напрямку, ідея невідчужуваних прав людини і т.д. беруть свої витоки у вченні софістів.

7. Сократ.

Сократ, 469–399 рр. до н.е., – одна з найцікавіших фігур у духовній історії людства, з іменем якої пов'язане виникнення моральної філософії. Сократ

викладав свої погляди виключно в усній формі. Про них можна дізнатися тільки з тих творів його учнів і сучасників, які збереглися, – це, перш за все, Платон і Ксенофонт. Обговорення моральних та політико–правових проблем Сократ підняв на рівень логічних дефініцій і понять, закладаючи цим основи власного теоретичного дослідження в даній галузі. Моральна організація полісного життя так само неможлива без законів, як неможливі і закони поза полісом: закони, у трактуванні Сократа, і є основою полісу. Сократ, як і софісти, розрізняє природне право і право писане. Але ця відмінність не перетворює їх у протилежність, як це мало місце у трактуванні софістів. І неписані божі закони, і писані людські закони мають на меті, згідно з Сократом, одну і ту ж справедливість, яка не просто є критерієм законності, але, по суті, тотожна з нею. Сократ – переконаний прихильник такого устрою держави–полісу, при якому безумовно панують справедливі за своєю природою закони. Настійливо пропагуючи необхідність дотримання полісних законів, Сократ пов’язує з цим і єдність громадян, без чого, на його погляд, ні будинок не може добре стояти, ні держава керуватися. При цьому, під «єдністю» він має на увазі відданість і підкорення членів полісу законам, а не уніфікацію смаків, думок і поглядів людей.

Принцип законності Сократ використовував, як базисний критерій при класифікації і характеристиці різних форм державного устрою і правління. Владу, ґрунтовану на волі народу і на державних законах, він називав царством, а владу проти волі народу і таку, що ґрунтується не на законах, а на свавіллі правителя, назвав тиранією. Якщо правління здійснюється людьми, які виконують закони, то такий устрій він називав аристократією, якщо ж влада походить від багатства – плутократією, якщо від волі всіх – демократією. Судячи з платонівського діалогу «Крітон», Сократ першим в історії європейської політичної та правової думки сформулював концепцію договірних відносин між державою і її членами (громадянами).

Будь–який громадянин, що досягнув повноліття, пояснює Сократ, може, відповідно до закону, без всяких перешкод покинути державу, якщо її порядки

йому не подобаються, і відправитися куди йому хочеться – або в колонію держави, або в іншу державу. Прийняття громадянства, таким чином, – добровільне. Тому ті громадяни, які залишаються в цьому полісі, як його члени, фактично погоджуються виконувати всі веління держави і її органів. Громадянин держави, який залишається, згідно з Сократом, повинен або переконанням та іншими правомірними, ненасильницькими засобами уникнути можливості несправедливих рішень і заходів законних органів полісу та посадових осіб, або виконувати їх.

З пануванням розумних і справедливих законів Сократ пов'язує саму можливість політичної свободи. І, говорячи про обов'язки індивіда перед полісом, він мав на увазі законні обов'язки вільних і рівних громадян в умовах розумно і справедливо упорядкованого полісу. Тільки таким шляхом може бути досягнута, на думку Сократа, свобода – «прекрасне і величне надбання як для людини, так і для держави».

Вплив Сократа найбільшим чином проявляється в таких найвищих досягненнях грецької політичної думки, як політична філософія Платона і політична наука Арістотеля.

8. Платон

Платон, 427–347 рр. до н.е., – один з найбільших мислителів не тільки античності, але й всієї історії філософії, політичних та правових вчень. В 387 р. до н.е. у передмісті Афін він заснував Академію, яка проіснувала аж до 529 р. н.е.

Основою філософської концепції Платона є його вчення про ідеї, яке полягає у тому, що «істинне буття – це певні безтілесні ідеї, які можуть бути досягнуті тільки розумом», дані ж у відчуттях емпіричні тіла, речі і явища не є істинними, оскільки належать не до буття, а до чогось рухомого, такого, що знаходиться у процесі становлення. Істинне пізнання – це пізнання буття, тобто світу ідей. Воно доступне тільки небагатьом людям – філософам. Натовп, за переконанням Платона, не може бути філософом.

Ідеальна держава трактується Платоном (в діалозі «Держава»), як реалізація ідей і максимально можливе втілення світу ідей в земному суспільно–політичному житті – в полісі. Ідеальна справедлива держава – це досягнення тієї відповідності, яка існує між космосом в цілому, державою і окремою людською душею. «Право і справедливість полягають у тому, щоб кожен мав і робив своє так, щоб ніхто не мав чужого і не позбавлявся свого». Ідеальна держава Платона – це справедливє правління кращих. Платон поділяє природно–правове положення Сократа про те, що законне і справедливе – одне і те ж, оскільки в їхній основі лежить божественне, у Платона ще й ідеальне, начало. Правління філософів і дія справедливих законів для Платона в «Державі» – два взаємопов’язаних аспекти одного ідеального проекту.

Ідеальна держава, як правління кращих і знатних, – аристократичний державний устрій. Цей кращий, за Платоном, тип державного устрою можна назвати двояко: якщо з правителів виділиться хто–небудь один, це буде монархія, якщо правителів декілька – аристократія. Ідеальному (аристократичному) державному устроєві Платон протиставляє чотири інших, розміщуючи їх у порядку прогресуючого псування державності. Розглядаючи увесь цей цикл деградації, Платон створює цільну динамічну картину політичного життя і зміни його форм.

Виродження ідеальної аристократії призводить до тімократії, під якою Платон має на увазі критсько–спартанський тип державного устрою. Така держава буде вічно воювати. А війна, за Платоном, – «головне джерело особистих і суспільних бід, коли вона ведеться».

Псування, захопленої війною і чварами, тімократичної держави призводить, в результаті зосередження значних багатств у приватних осіб, до олігархії. Цей лад базується на майновому цензі, владу мають тільки багаті, бідняки не беруть участі в правлінні.

В результаті зміни олігархії в державі встановлюється демократія, яка, на думку Платона, «здійснюється тоді, коли бідняки, здобувши перемогу, певну частину своїх противників знищать, інших виженуть, а решту прирівняють і в

громадянських правах, і в заміщенні державних посад, що при демократії, в більшості випадків, робиться за жеребом». Рівність при демократії зрівнює рівних і нерівних.

Демократія, сп'яніла свободою у нерозбавленому вигляді, перероджується у своє продовження і протилежність – тиранію. Надмірна свобода перетворюється у надмірне рабство. Тиран, власне, добивається влади, як «ставленик народу». Тиранія – найгірший вид державного устрою, де панує беззаконня, знищення більш або менш видатних людей – потенційних противників, – постійне інспірування потреби у провіднику, підозри у вільних думках і численні страти під надуманою підставою зради, «очищення» держави від тих, хто мужній, великодушний, розумний, багатий. Тиранія – панування найгіршого, оточеного натовпом негідників. Критика тиранії, яка міститься в VIII книзі платонівської «Держави», є, напевне, найбільш повна і ґрунтовна у світовій політичній літературі. Подальший розвиток і помітна зміна в ряді положень політичної філософії Платона чітко відображена в таких його пізніших діалогах, як «Критій», «Політик», «Закони» – це останній значний твір філософа. Тут значна увага приділена закону та його значенню у суспільно–політичному житті. «Я бачу близьку загибель тієї держави, де закон не має сили і знаходиться під чиеюсь владою. Там же, де закон – владика над правителями, а вони його раби, я вбачаю спасіння держави і всі блага, які тільки можуть дарувати державам боги», – підкреслював Платон. Закони встановлюються для загального блага держави в цілому, а не якоїсь обмеженої групи, що захопила владу. Важливим в концепції Платона і новим для політичної та правової думки є увага до ідеологічного забезпечення функціонування держави, яке полягає в поширенні серед населення переконання про божественність і непорушність встановленого порядку та законів, тобто, по суті, йдеться про своєрідний державний міф, комплекс філософсько–міфологічних уявлень, які повинні бути сприйняті населенням і, тим самим, забезпечити одностайність громадян і зміцнення соціально–політичного устрою і законопорядку в державі.

Платон був першовідкривачем у сфері філософського осмислення широкого комплексу політико–правових проблем, і розробка багатьох з них і в майбутньому відбувалася під впливом платонівських ідей. Його ідеї були в центрі уваги або мали визначальний вплив на формування політичних та правових поглядів ранньохристиянських та середньовічних авторів, Т.Мора і Т.Кампанелли, Спінози і Гобса, Монтеск'є, Вольтера, Дідро, Канта, Фіхте, Гегеля. І в XX столітті Платон залишається актуальним у тому високому розумінні, в якому актуальним є духовний досвід минулого.

9. Арістотель.

Саме з іменем Арістотеля, який жив у 384–322 рр. до н.е., пов'язане зародження політичної науки як окремої науки. Арістотелем була написана велика кількість праць, зокрема на політико–правову тематику в таких роботах, що дійшли до нашого часу, як «Політика», «Афінська політія», «Етика» і «Риторика».

Арістотель зробив спробу всесторонньої розробки науки про політику. Політика як наука в нього тісно пов'язана з етикою. Арістотель розрізняє два види справедливості: розподіляючу та зрівнюючу. Розподіляюча справедливість означає поділ загальних благ за заслугами, пропорційно внеску того чи іншого члена суспільства у спільну справу. Тут можливий як рівний, так і нерівний розподіл відповідних благ. Зрівнююча справедливість базується на арифметичній рівності, причому сферою застосування цього принципу є область цивільно–правових угод, відшкодування шкоди, покарання. Головним висновком з етичних досліджень Арістотеля, що має суттєве значення для політики, права і законодавства, є положення про те, що політична справедливість можлива тільки між вільними і рівними людьми, які належать до одного спілкування і мають на меті самозадоволення, самодостатність (автаркію). Тобто, політична справедливість є принципом політичної форми влади.

Держава, за Арістотелем, виникає природним шляхом для задоволення життєвих потреб, але мета її існування – досягнення блага людей. Держава, у

порівнянні з сім'єю та поселенням, – вища форма спілкування, в якій і завдяки якій всі інші форми людського спілкування досягають своєї мети і завершення. Держава – це достатня для самостійного існування сукупність громадян. А громадянином, згідно з концепцією Арістотеля, є той, хто може брати участь у законорадчій (законодавчій) та судовій владі даної держави.

Кожній формі держави відповідає своє поняття громадянина, свої підстави наділення того або іншого кола осіб сукупністю громадянських прав. Форму держави Арістотель характеризує, як політичну систему, яка уособлюється верховною владою в державі. З огляду на це, форма держави визначається кількістю правлячих (один, небагато, більшість). Крім того, розрізняються правильні і неправильні форми держави: у правильних формах правителі мають на меті загальне благо, в неправильних – тільки своє особисте благо. Трьома правильними формами держави є монархічне правління (царська влада), аристократія і політія, а відповідними неправильними формами є – тиранія, олігархія і демократія. В свою чергу, кожна форма має кілька видів, оскільки можливі різноманітні комбінації формотворчих елементів.

Найбільш правильною формою держави Арістотель називає політію. Це така форма держави, в якій править більшість в інтересах загального блага. Політія, за Арістотелем, є своєрідним поєднанням олігархії і демократії, їхніх кращих сторін, будучи вільною від недоліків і крайнощів двох останніх. По суті, арістотелівська політія означає не тільки особливу форму держави; вона, одночасно, є теоретичною конструкцією політичної форми влади взагалі. У цьому аспекті вона служить своєрідним еталоном для реально існуючих державних форм і критерієм для визначення рівня їхньої політичності або неполітичності, відхилення від норм політичної справедливості.

Право, за Арістотелем, є нормою політичного спілкування людей. «Поняття справедливості пов'язане з уявленням про державу, оскільки право, яке служить критерієм справедливості, є регулюючою нормою політичного спілкування», – підкреслював Арістотель у своїй праці «Політика». Право характеризується Арістотелем також як рівність, але, відповідно до його

трактування справедливості, ця рівність не абсолютна, а відносна, оскільки люди не рівні за своїм достоїнством.

Право, в цілому, як політичне явище Арістотель називає «політичним правом». Це, зокрема, означає неможливість існування неполітичного права, а також відсутність права в неполітичних (деспотичних) формах спілкування, суспільного устрою і правління. Причому, політичне право, за Арістотелем, «частково природне, частково умовне. Природне право – те, яке скрізь має однакове значення і не залежить від того чи його визнають, чи не визнають. Умовне право – те, яке спочатку могло бути без істотної різниці таким або іншим», але після того, як воно визначається (фіксується), ця можливість втрачається. Тобто, Арістотель не зводить всього права до права, створеного шляхом волевиявлення, тобто встановленого людьми. Підкреслюючи, що, хоча вся область права і змінюється, проте поняття справедливості в праві може змінюватися тільки певним чином. Природне право є природним, перш за все, тому, що воно політичне, адекватне політичній природі людини і висловлює вимоги і уявлення про політичну справедливість у людських взаємовідносинах.

Під умовним (людським, волевстановленим) правом в концепції Арістотеля розуміється те, що пізніше стало називатися позитивним правом, тобто до умовного права він відносить приписи закону і загальних договорів. При цьому, він говорить про писані і неписані закони. Під неписаним законом, який також належить до умовного (позитивного) права, мається на увазі правовий звичай (звичаєве право).

Істотним складовим моментом політичної якості закону є його відповідність політичній справедливості і праву. Будь-який закон у своїй основі повинен мати право, тобто право повинно знаходити своє втілення і дотримання в законі. Відхід закону від права означав би, відповідно до концепції Арістотеля, відхід від політичних форм до деспотичного насильства, переродження закону в засіб деспотії. «Не може бути справою закону здійснення влади не тільки по праву, але й всупереч праву; прагнення ж до насильницького підпорядкування, звичайно, суперечить ідеї права».

З політичного характеру права (природного права і закону) випливає необхідність його відповідності тій формі державного устрою, в рамках якої воно повинно діяти. В цілому, з вчення Арістотеля про різні форми правління – правильні форми і відповідні відхилення від них (тиранія, олігархія і демократія) – випливає, що всі вони, за принциповим виключенням тиранії (деспотичного правління), по суті, відносяться ним до політичної (державної) форми організації суспільного життя і правління і, відповідно, передбачають, в тій чи іншій мірі, політичну справедливість, право і закон.

Законодавство – частина політики, тому мистецтво законодавця полягає в умілому та адекватному відображенні в законах своєрідності даного державного ладу і стабілізації, таким чином, існуючої системи відносин. Політичний порядок, притаманний певній формі державного ладу, відіграє, за Арістотелем, роль констатуючого принципу для чинного законодавства, «бо порядок і є в певній мірі закон».

Політичне правління – це, згідно з Арістотелем, правління законів, а не людей. «Хто вимагає, щоб закон владарював, вимагає, видається, того, щоб владарювали тільки божество і розум, а хто вимагає, щоб владарювала людина, той висуває в цій своїй вимозі певний тваринний елемент, бо пристрасність є щось тваринне, та й гнів збиває з істинного шляху правителів, хоч би вони й були найкращими людьми; навпаки, закон – врівноважений розум». Панування людини, замість розуму і закону, на думку Арістотеля, може призвести до зловживання владою і можливої тиранії.

Закон розумний, оскільки в ньому правильно виражена його політична природа, ідея права. Нормальна дія закону передбачає розвиненість, підготовленість людей до доброчесності і політичної справедливості, до розумного способу дії і поведінки. Людей же, які керуються пристрасностями, а не розумом, можна утримати в рамках морально дозволеного тільки шляхом покарання, бо, «взагалі кажучи, пристрасність підкоряється не переконанням, а тільки силі». Поєднання в законі авторитету розуму і державної сили робить його незамінним засобом регулятивного та виховного впливу як на

моральних, так і на аморальних членів політичного спілкування. Істотним, при цьому, є якість самого закону. «Зрозуміло, – писав Арістотель, – що для суспільного виховання необхідні закони, а для хорошого – необхідні хороші закони».

При характеристиці політико–правового вчення Арістотеля необхідно, в цілому, відзначити, що головним для нього є пошук саме природнолюдських, а не божественно–міфічних підстав політико–правових явищ; саме в людині, в її політичній (суспільній) природі він вбачає витoki та об’єктивні основи цих явищ. Тому вчення Арістотеля є своєрідним синтезом і подальшим розвитком попередніх підходів до політико–правової проблематики. Акцитування уваги на політичній природі людини, як на об’єктивній підставі, що є визначальною для специфічних відносин і взаємозв’язку людей у сфері їхнього суспільного, політичного, морального і правового життя, є визначальним етапом на шляху розвитку світських, раціонально–теоретичних уявлень про специфічні закономірності, що діють у цій сфері.

В історії політичних вчень жоден із значних мислителів античності, середньовіччя і нового часу не обійшов стороною творчої спадщини Арістотеля, не уникнув того, щоб прямо або опосередковано не визначити своє ставлення до вчення Арістотеля.

10. Епікур.

Творчість цього мислителя, який жив у 341–270 рр. до н.е., припадає на період занепаду давньогрецької державності. Зі занепадом державності пов’язаний і занепад давньогрецької політичної та правової думки, який чітко проявляється у вченнях епікурійців та стоїків.

Епікур автор багатьох праць, головна з них – «Про природу». Природа, згідно з вченням Епікура, розвивається за своїми власними законами. «Нечестивий не той, хто усуває натовп богів, – відзначав він, – а той, хто застосовує до богів уявлення натовпу». За переконанням філософа, боги не втручаються ні в природний стан речей, ні в людські справи. Виходячи з цього, він обґрунтовує етичну автономію людини, яка, тільки завдяки пізнанню

природи і розумному дотриманні її законів, може звільнитися від страху і марновірства і досягнути щастя.

Етика – основна частина вчення Епікура. Вона являє собою ту ланку, яка пов'язує його фізичні та політико–правові погляди. Разом з тим, все вчення Епікура, в цілому, базується на його етичних ідеях. Провідним принципом етики Епікура є індивідуальне задоволення. «Отже, – пояснює він сам основу своєї етики, – коли ми говоримо, що задоволення є кінцева мета, то ми розуміємо не задоволення гультяїв і не задоволення, яке міститься в чуттєвих насолодах, як думає дехто, хто не знає або не погоджується, або неправильно розуміє, але ми розуміємо свободу від тілесних страждань і від душевних тривог». Розсудливість – основа всіх чеснот. Вона полягає у розумінні того, що не можна жити приємно (в задоволення), не живучи, в той же час, розумно, морально і справедливо.

Основні цінності епікурівської етики (задоволення, свобода, «атараксія» – безтурботний спокій духу), як і вона вся в цілому, носять індивідуалістичний характер. Свобода людини – це, згідно з Епікуром, її відповідальність за розумний вибір свого способу життя. Сфера людської свободи – це сфера її відповідальності за себе. Свобода не співпадає з необхідністю. Необхідність є лихо, стверджує Епікур, але немає ніякої необхідності жити з необхідністю.

Головна мета державної влади і основа людського спілкування полягає, за Епікуром, у забезпеченні взаємної безпеки людей, подоланні їхнього взаємного страху, ненанесенні ними шкоди один одному. З цим розумінням сенсу і призначення політичного спілкування пов'язане й епікурівське трактування держави і закону, як результату договору людей між собою про їхню загальну користь – взаємну безпеку. «Справедливість, яка походить від природи, є договір про корисне з метою не шкодити один одному і не мати шкоди». Справедливість Епікур розуміє, як явище суспільно–договірне. «Справедливість сама по собі не є щось, але в домовленостях людей один з одним завжди є певний договір про те, щоб не шкодити і не мати шкоди». В концепції Епікура «справедливість» у її співвідношенні з законом являє собою

природне право зі змінним, залежно від часу, місця і обставин, змістом, яким є загальна користь людського спілкування. У цій конструкції співвідношення природного права і закону рушійною основою і, разом з тим, джерелом «природних уявлень про справедливість» є мінливі практичні «потреби взаємного спілкування людей».

Для Епікура характерне трактування закону, як засобу захисту «мудрих» (тобто людей етично досконалих) від «натовпу», як публічної гарантії етичної свободи і автономії індивіда. «Закони, – підкреслював Епікур, – видані заради мудрих – не для того, щоб вони не робили зла, а для того, щоб їм не робили зла».

Притаманні етиці Епікура мотиви аполітичності не означають, звичайно, його повної політичної індиферентності. Його концепція договірного походження справедливості, держави і законів за своїм соціально–політичним змістом об'єктивно носила демократичний характер, оскільки жоден з учасників договору не мав жодних привілеїв перед іншим. Проте, як переконаний індивідуаліст, Епікур був противником крайньої демократії, різко протиставляючи «мудру» людину «натовпу», дистанціювався від нього самого і від його ідеалів. «Я, – підкреслював Епікур, – ніколи не прагнув подобатися натовпу. Що їм подобалося, тому я не навчився; а що знав я, те було далеке від їхніх почуттів». Умовно кажучи, епікурівській етиці відповідає така форма поміркованої демократії, при якій панування законів поєднується з максимально можливим ступенем свободи і автономії індивідів.

11. Стоїки.

В історії стоїцизму розрізняють три періоди: давній, середній і новий (римський). Основоположником стоїцизму був Зенон (336–264 рр. до н.е.), крім нього до давнього періоду належать Клеанф (331–232 рр. до н.е.) і Хрісіпп (277–208 рр. до н.е.).

Видатними представниками середньої Стої були Панетій (185–110 рр. до н.е.) і Посідоній (135–51 рр. до н.е.), а нового (римського) періоду – Сенека (3–65 рр.), Епіктет (50–130 рр.), Марк Аврелій (121–180 рр.).

Філософія, відповідно до вчення стоїків, складається з трьох частин: логіки, фізики і етики. У всіх цих трьох частинах стоїки торкалися питань держави, права, політики. Значне етичне та політико–правове навантаження несе поняття «світобудова», розроблене у фізиці стоїцизму. «Світобудова в цілому, в тому числі взаємопов'язані між собою небесні і земні явища, керуються долею, під якою мається на увазі певне поєднання божественного провидіння, розуму та природної необхідності. Все відбувається за велінням долі», – підкреслював Хрісіпп.

Доля трактувалася, як такий «природний закон» («Загальний закон»), який має, в той же час, божественний характер і сенс. Згідно з Зеноном, «природний закон божественний і володіє силою повелівати (робити) правильне, і забороняти протилежне».

Людська природа, згідно з етикою стоїків, частина загальної природи і світобудови в цілому. Звідси впливає головна етична вимога стоїцизму – жити відповідно до природи, що означає жити відповідно до розуму, природного (або загального) закону світобудови, вести чесне і добросовісне життя. Воля, як розумне прагнення, протилежна хотінню. З цим пов'язане і поняття «обов'язку», як чогось належного. В основі людського співжиття лежить, на думку стоїків, природний потяг людей до собі подібних, їхній природний зв'язок між собою. Відповідно, держава у стоїків виступає, як природне утворення, а не як штучне, умовне, договірне утворення.

Відштовхуючись від універсального характеру природного закону і, відповідно, справедливості за природою, Зенон і Хрісіпп, а пізніше і їхні послідовники обґрунтували космополітичне уявлення про те, що всі люди, за своєю природою і за законами світобудови в цілому, – громадяни єдиної світової держави і що людина – громадянин всесвіту.

12. Полібій.

Полібій, 210–128 рр. до н.е., – видатний грецький історик і політичний діяч. Його погляди викладені у праці «Історія в сорока книгах». Тут велика увага приділяється політико–правовій тематиці взагалі та аналізу конкретних

державних інституцій Риму зокрема. Розуміння історії одночасно, як закономірного і необхідного процесу і як руху до чогось нового, що раніше не мало місця, є основою світогляду Полібія.

Погляди Полібія на зміну державних форм, як їхнього кругообігу в рамках визначеного замкнутого циклу подій, формувалися під впливом концепцій Платона та Арістотеля.

Історію виникнення державності і наступної зміни державних форм Полібій (з посиланням на Платона та деяких інших своїх попередників) зображує, як природний процес, що відбувається згідно з «законами природи». Всього, згідно з Полібієм, є шість основних форм держави, які в порядку їхнього природного виникнення і зміни займають наступні місця в рамках їхнього повного циклу: царство (царська влада), тиранія, аристократія, олігархія, демократія, охлократія. Початковий вождь—самодержець непомітно і природно перетворюється, за концепцією Полібія, в царя, у тій мірі, в якій «царство розуму змінює собою панування відваги і сили». Царська влада наділяє кожного за заслугами, а піддані підпорядковуються їй не стільки від страху насильства, скільки за велінням розуму і по добрій волі.

З часом царська влада стає спадковою. Царі змінюють попередній спосіб життя з його простотою і турботою про підданих і починають понад міру віддаватись розкошам. Внаслідок викликаних цим заздрості, ненависті, незадоволення і гніву підданих, «царство перетворилося в тиранію». Цей стан і форму держави Полібій характеризує, як початок занепаду влади.

Тиранія – час змов проти володарів. Але ці змови походять від людей шляхетних і відважних, які не бажають переносити свавілля тирана. При підтримці народу ці шляхетні люди скидають тирана і утверджують аристократію. Цю форму держави Полібій характеризує, як таке правління меншості, яке встановлюється за згодою народу і при якому ті, хто править є «найсправедливіші і найбільш розсудливі за вибором».

На перших порах аристократичні правителі керуються у всіх справах турботою про «спільне благо». Коли ж влада в аристократії стає спадковою і

опиняється в руках людей «абсолютно незнайомих з вимогами суспільної рівності і свободи», тоді аристократія перетворюється в олігархію. Тут панують зловживання владою, користолюбство та беззаконня.

Виступ народу проти олігархії супроводжується вбивством одних та вигнанням інших. Не довіряючи попереднім формам правління, народ встановлює демократію і бере на себе турботу про державу. Демократією Полібій вважає такий устрій, при якому вирішальна сила належить рішенням більшості народу, панує підпорядкування законові та традиційна пошана до богів, батьків і старших. Але, поступово відходячи від цих цінностей, натовп вибирає собі вождем відважного честолюбця (демагога), а сам усувається від державних справ. Таким чином, демократія вироджується в охлократію. Цей процес Полібій характеризує наступним чином: «Коли розгніваний народ, слухаючи тільки голос власного гніву, відмовляє владі у підпорядкуванні, не визнаючи її навіть рівноправною з собою, і всі справи бажає вирішувати сам. Після цього держава прикрасить себе найблагороднішим іменем вільного народного правління, а насправді стане найгіршою з держав – охлократією».

Визначаючи охлократію, як лад насильства і беззаконня, Полібій відзначає, що з точки зору кругообігу державних форм охлократія є не тільки гіршою, але й останньою у зміні форм. Кінцевий момент розвитку держави співпадає з початковим. «Такий, – підкреслює Полібій, – кругообіг державного співжиття, такий порядок природи, згідно з яким форми правління змінюються, переходять одна в другу і знову повертаються».

З наведеного аналізу кругообігу державних форм Полібій робить висновок, що нестійкість притаманна кожній формі в силу того, що вона уособлює тільки одне начало, яке неодмінно виродиться у свою протилежність. Тому він зазначає, що «без сумніву, найдосконалішою формою належить визнати таку, в якій поєднуються особливості всіх форм, перерахованих вище», тобто царської влади, аристократії та демократії. Головна перевага такої змішаної форми полягає у забезпеченні належної стабільності держави, що запобігає її переходу до спотворених форм правління.

По суті, ця антична концепція поєднання принципів різних форм правління має той же зміст і розрахована на той же ефект, що й теорія розподілу влади в наш час: у «змішаній» формі держави повноваження представників різних форм правління не об'єднуються в одне начало, а, будучи розділеними, поєднуються і співіснують, взаємно стримуючи і врівноважуючи одне одного, чим стабілізують увесь державний лад. При всіх відмінностях, ідея «змішаного» правління і теорія розподілу влади має певну концептуальну спільність: і в тому, і в іншому випадку йдеться про таку конструкцію державної влади, при якій повноваження правління не зосереджені в одному центрі (началі), а розподілені між різними, взаємозрівноважуючими та взаємостримуючими началами (складовими частинами держави).

Держава і право у вченні Геракліта

Звернення Геракліта відразу до двох аспектів буття – скороминущому і вічному – додає його висловам по політичних і етичних питаннях космічну символіку. У своїй обраченности до людини Геракліт взагалі піддав корінній реформації традиційні соціальні і етичні цінності, що базуються на загальноприйнятих переконаннях на зевса і справедливість. Нове бачення миру–космосу і Гераклітом вимоги усвідомлення єдиного, загального всьому порядку, що висуваються, пов'язані з новим трактуванням «дике» – земній і космічній справедливості. До цього питання ми ще повернемося далі.

Вогонь Геракліта – один з його найважливіших смислообразів, і таким він стає тому, що він перетворюється з генетичного в субстанціональное почало, «просвічується» в безперестаному мигтінні багатообразних речей і нескінченних взаємопереходах. Вогонь Геракліта – «вічно живий». В цьому відношенні Геракліт продовжує натуралістичну традицію в розумінні єдності людини і миру. Їх єдність полягає в загальній для них субстанції – «живому вогні». Душа людини – «вогненна психея»

У вогні Геракліт підкреслює також його «правлячу» функцію. Аналіз системи символів, що характеризують «правлячу» функцію вогню.

«Гармонія», «міра», «порядок», а тим самим темпоральна структурируемість космосу є процесом самопороджування, внутрішньо властивим космосу. Іншими словами, темпоральна структурируемість є результатом базисного для космосу процесу єднання і боротьби протилежностей – тимчасового і вічного. Людина складає невід’ємну частину цих процесів. Символом людського буття, але буття космизированного, а тому символом всього космосу виступає «полемос»

Це – загальна боротьба, нескінченний життєвий поєдинок, в який вступає все живе (абсолютно неживих явищ у Геракліта немає). «Полемос» (м. рід) виступає не руйнуючим початком, як це було у Гомера, а що творить. У цій функції «полемос» має не тільки просторові, але і тимчасові параметри, йому властиві відсутність хорологіческой локальності і присутність хронологічної процессуальности. Якщо «полемос» в першу чергу характеризує взаємини людей, то людина знаходиться в центрі структуризації явищ і подій і може вибирати «золото» або «солому», проте в останньому випадку він йде наперекір подіям, не підозрюючи, що «полемос» і «міра» відновляться під впливом «дикє» і «вогню», який «все обійме і всіх розсудить»

Нові тенденції натурфілософії Геракліта виражаються в способі побудови космосу, в новому трактуванні ролі Діку в космічних процесах. Залучення даних, отриманих в результаті серйозних філологічних досліджень гераклитових текстів, дозволяє говорити про істотні особливості вживання Діку Гераклітом

Англійський філолог Керк виділяє наступні значення слова дикє (dike) у вживанні стародавніх греків:

1. «Санкціонований звичай» або «встановлений порядок»;
2. «Вирок»;
3. «Судовий процес»;
4. «Покарання».

Якщо говорити про производности третього і четвертого значень з другого, то треба пояснити зміну сенсу кореня в цих значеннях. На думку Керка, «невелика відмінність сенсу кореня підкреслюється не стільки вказівкою правильного напрямку між двома протилежностями, скільки тавруванням помилкового шляху». Так або інакше, але і третє і четверте значення можуть виражати як правильність руху без відхилень в ту або іншу сторону, до тієї або іншої протилежності, так і корекцію цих відхилень.

Хоча у досократиков (dike) зазвичай зустрічається в протилежність (adikia), де останнє означає «невірвну дію» в конкретному сенсі, «Діку у Геракліта означає швидше правильний шлях поведінки людей і речей, чим корекцію послідовних відхилень від цього шляху»

Навіть у Геракліта зустрічається в трьох випадках. Якщо вживання Діку у можна ще тлумачити як покарання і відхилення від правильного шляху: «Те, що самий випробуваний (мудрець) знає і дотримує, є тільки думка. І, проте, Правда наздожене брехунів і лжесвідків», то фрагмент 94: «Сонце не перейде своєї міри, інакше б його наздогнали Ерінії, помічниці «Правди» свідчить про неможливість відхилення.: «Слід знати, що боротьба всеобща, що справедливість в розбраті, що все народжується через розбрат і з потреби» (переклад Ст.С. Соколова) дає свідчення того, що Діку (дике) тут виражає принцип певного стійкого стану, а не відхилення від норми. Більш того, самим цим стійким станом виявляється постійне відхилення – боротьба, розбрат. Спожите в цьому фрагменті і переведене як необхідність слово (chreion) не тотожне (anagke) – сліпій необхідності, насильству (це значення сходять до Гомера), а несе відтінок долженствования в результаті опосередовання чогось чимось.

Світ представляється таким, що існує в боротьбі і через боротьбу і це виявляється його необхідним (природним) станом. Подальший аналіз випадків відхилення, боротьби, які тепер стали «справедливими», показує, що боротьба протилежностей є робочий принцип побудови космосу.

Позитивна програма засвоєння логосу виражена в необхідності вчитися, вірити, бути готовим сприймати відірване від текучки повсякденних занять, несподіване. Негативна – конкретизує цей спосіб засвоєння логосу. Треба звертатися до світу не подібно до сплячих і таких, що бачать сни, а уміти уловлювати сенс миру в цілому. Професійний спосіб засвоєння знань (як діти від батьків) тут не придатний. Не можна вірити і народним переказам, довіряти «натовпу». Мова йде про цивільній діяльності в суді, в народному зібранні. І хоча здатність мислення властива всім, логосом володіють тільки якнайкращі. Як ні парадоксально, але Геракліт терпіти не міг тому цивільному життю, яке протікало в Ефесі. Але може тому такий суворий його тон, такі виявні його звернення до співгромадян? Тоді соціально–антропологічні аспекти вчення про логос – це ніщо інше, як один з перших зразків соціальної утопії, обґрунтування не суцього, але належного, тим більше, онтологічні обґрунтування всесвіту будуються на апеляції до війни, боротьби, розбрату і справедливості, що зрівнює їх.

«Якнайкращі» – це область належного, це громадяни, що відрізняються своїми достоїнствами перед рештою громадян поліса. Тому такий гнів у Геракліта викликають ефесци, Гермадора, що «вигнали, чоловіка якнайкращого серед них, із словами: «Та не буде серед нас ніхто якнайкращим, якщо ж такий опиниться, то хай він живе у іншому місці і серед інших». Про це ж говорить фрагмент 125а: «Якнайкращі» – що віддають перевагу спілкуванню з вічним речам, що «приходять». «Якнайкращі» для Геракліта – це перш за все в чомусь активно себе що проявили. Очі в пізнанні Геракліт цінує вище, ніж вуха, оскільки краще той, який не просто слухає, а сам бачить і може сказати. Відбуваються це в цивільній діяльності, де потрібне уміння і «вислухати і висловити», потрібно розуміти що відбувається. Для тих же, які мають варварські душі ока і вуха, – погані свідки

Діяльність у сфері законодавчої, де і виявляються «якнайкращі» володарі логосу, – цілком допустимий шлях до усвідомлення єдиного порядку речей.

Закони поліса носять космічне встановлення, обумовлені підпорядкуванням Діку (космічній справедливості) всіх сфер і космосу, і соціуму.

Тому Геракліт закликає «битися за закон, як за свої стіни. Не слід забувати, що міські стіни єдине зміцнення, за яким можна бути в безпеці. Поза полісом, поза міськими стінами немає ніяких прав і захисту. Також, як міські стіни цінується закон. Здатність утриматися в рамках полісних встановлень дозволяє бути мудрим, пізнати єдине. «Тим, хто бажає говорити розумно, повинно укріпити себе цим для всіх загальним, як місто, законам і багато міцніше. Адже всі людські закони харчуються єдиним божественним, який простягає свою владу, на скільки бажає, всьому є достатній і над всім бере верх»

Діяльність відповідно до закону означає, що будь-яке слово «в зборах» повинне відповідати закону. Слід поступати відповідно до слова – клятвопорушників наздожене Діку. Не слід поспішати висловлюватися про значні речі. Кожне слово повинне бути зважене, співвіднесене з полісним номосом, це і дозволяє пізнати космічну мірну і єдність, залучитися до логосу. Діку карає за довільне вживання слова. Щодня можлива зустріч спілкування з логосом, тільки треба свою мову будувати не так як це роблять оратори, прагнучі до того, щоб «зарізати» супротивника

Геракліту властивий той погляд, що в світі існує єдина закономірність, відповідно до якої людина і може здійснювати свою активність. Правда, активність людини, по Геракліту, протікає в основному у сфері політичної. Нею володіють ті, хто віддають перевагу «вічній славі – скороминущим речам», проявляючи стриманість і шанобливість до закону держави, не поспішають висловитися, із значного питання, не використовують свій виступ лише для того, щоб заплутати супротивника. У такому розумінні активності людини виявляється те значення, яке додавалося писаному закону і проходженню йому всіх громадян ораторському мистецтву, військовій доблесті і так далі в античному демократичному полісі. Але важливе те, що в активності людини

Геракліт шукає щось об'єктивне, стійке, що, власне, і відрізняє свавільну поведінку від поведінки у відповідність з дике як нормою належного і сущого

Геракліт дуже тонко передає соціально–політичну обстановку рідного Ефеса. Увага його привертають явища і економічного, і політичного характеру. У житті античного суспільства цього періоду відбулися важливі зміни – на зміну родової спільності прийшла полісна спільність, широкий розвиток отримала торгівля, з кінця VII століття до н.е. починається чеканка монети. Операції товарообміну осмислюються і притягуються Гераклітом в узагальненнях найширшого характеру: функціонування космічної підстави – вогню пояснюється шляхом апеляцій до грошового звернення

Важливе зауваження робить Геракліт про рабство і його природу: війна (polemos) «одних зробила рабами, інших – вільними». Перш за все, фіксується джерело виникнення рабства – війна, про рабство – должничестве немає і мови. У Ефесі вже відбулися реформи солоновського типу. Як відмітив Ф.Х. Кессиді, є підстави вважати Геракліта прихильником цих реформ. У привернутому вже фрагменті 53 рабство зовнішньополітичне, а не боргове – норма для Геракліта. Це також непрямым чином свідчить про визнання Гераклітом соціальних змін в полісі, реформ солоновського типу, що відміняли боргове рабство. Цікавий в даному фрагменті той факт, що війна визнається не тільки джерелом рабства, але і джерелом громадянства (робить людей не тільки рабами, але і вільними). Погляди античності на природу громадянства традиційні: цивільні права успадковувалися по народженню. Афінян Евксей, наприклад, відстоював свої цивільні права, доводить, що його отець не був чужоземцем. Війна може перетворити вільного в раба, цей мотив зустрічається в античній літературі досить часто. Геракліт звертає увагу на інше – війна не тільки може зробити вільного рабом, але вона і вільних робить вільними. Тому війна несе одночасно два протилежні явища – рабство в свободу.

Вільний (eleuteros) – синонім громадянина, поза рамками поліса не можна бути вільним. Війна як спосіб отримання свободи у Геракліта перекликається з його закликот «битися за закон, як за міські стіни», «полеглих на війні боги

почитали і люди». Відомо, що Геракліт дуже високо оцінює Біаса, що відстоює необхідність боротьби з персами. Війна з персами за свободу міста, за його закон не в менше ступеня, чим за міські стіни і робить людей вільними. У цих переконаннях Геракліта виявляються його погляди на зовнішньополітичні відносини поліса.

Для того, щоб закон був нормою внутрішнього життя, всі повинні йому слідувати. Сама людина і оцінюється Гераклітом по цій нормі політичною, по проходженню закону. Всі можуть і повинні слідувати закону як виразу загальних інтересів. Всі громадяни поліса предстають в рівній мірі здатними бути політично активними. У гострому політичному конфлікті Геракліт прямо апелює до всіх ефесцам, «скільки не є змужнілих», тобто дорослих, повноправних громадян. Але цьому єдиному закону не всі слідують в однаковій мірі. Люди не можуть визначити, хто ж є «якнайкращим», в проходженні закону. В цьому відношенні Геракліт виділяє «кращих людей» і «натовп».

Приділяючи у своїй творчості значну увагу проблемам полісу та його законів, він виступає за писане право, тобто за закон, і підкреслює, що «народ повинен боротися за закони, як за свої стіни». У цьому формулюванні маємо яскравий приклад ідеї боротьби за право, надпартійний, надідеологічний принцип законності, як такої, принцип панування права у полісному (політичному) житті.

Поліс і його закон, за Гераклітом, – це щось спільне, однаково божественне і розумне як по виникненню, так і по суті. «Всі людські закони виходять від єдиного божественного, який простягає свою владу на все, над всім панує і над всім отримує верх». Божественна справедливість і правда (діке) інтерпретуються Гераклітом, як те розумне начало (загальний логос), з якого випливає і яке виражає (повинно виражати) людський закон. Без божественного, космічно–вогняного масштабу у людей не було б і самого уявлення про справедливість.

Для Геракліта Зевс, логос, вогонь – синоніми. У теологічній площині людський закон випливає з божественної справедливості, в гносеологічній – із

загального логосу, в онтологічній – з вічного вогню. У зв'язку з цією триєдністю джерела закону, важливо пам'ятати про те принципове для всієї концепції Геракліта положення, що саме онтологічне начало (вогонь) дає міру (і масштаб) всьому іншому – сам космос впорядкований тільки завдяки певній мірі вогню. Основна гносеологічна характеристика закону, за Гераклітом, полягає в його відповідності загальному логосові (світовим закономірностям). Саме тому праворозуміння одного («кращого») є кращим, ніж правосвідомість демосу. «Один для мене – десять тисяч, якщо він найкращий».

Ідеї про право і державу Демокріта та Сократа

У своєму соціально–політичному вченні Демокріт одним з перших в історії античної думки розглядав становлення людини і людського суспільства як частину світового розвитку. У ході цього процесу, вважав Демокріт, люди поступово, під впливом нестатків, слідуючи природі і спираючись на свій досвід, набули усі свої основні знання й уміння, необхідні для громадського життя. Поліс, законодавство створені штучно. Звідси – недосконалість полісного життя, законів. Відповідність природі, «правді» філософ розцінює як критерій для етики, політики, законодавства. «Те, що вважається справедливим – не є справедливе: несправедливо ж те, що противно природі».

Держава у Демокріта уособлює собою «загальну справу» громадян і служить їй «опорою». «Справи державні, – підкреслював він, – треба вважати набагато важливішими за інші; кожний має прагнути, щоб держава була благоустроєна, не домагаючись більших почестей, ніж йому лийчить, і не захоплюючи більшої влади, чим це корисно для загальної справи. Тому що держава, що йде по вірному шляху, – найбільша опора. І в цьому полягає все: коли вона в благополуччі – усе в благополуччі, коли вона гине – все гине». Апологія демократично влаштованої держави передбачає рішення проблеми благоустрою держави як співтовариства вільних людей із правовим порядком.

За Демокрітом, єднання вільних громадян, взаємодопомога і братерство – ознака істинної демократії. Їй не суперечить і «правління кращих»: «Пристойність вимагає коритись закону, владі і розумовій перевазі». Можливі докори в загальній бідності при демократії він відводив запереченням: «Бідність у демократії настільки ж переважніше так званого благополуччя громадян при царях, наскільки свобода краще рабства». Був противником безправ'я і рабства людей.

Правління кращих вимагає «мистецтва управління державою», яке Демокріт характеризує як «найвище з мистецтв». Він рекомендує його ретельно вивчати і допускати до правління лише тих, хто знається у цій справі, має відповідні знання і достоїнства: «Дурні громадяни, одержуючи почесні посади, ведуть державні справи недбало, нерозумно і нагло». Вони падкі на лестощі і угоди́нство, що приносять шкоду «загальній справі» і благополуччю поліса.

Закони, за Демокрітом, покликані забезпечити благоустроєне життя в полісі, але для цього необхідні відповідні зусилля і з боку самих громадян, їх покора закону: «Закон прагне допомогти життю людей. Але він може цього досягти лише тоді, коли самі громадяни бажають жити щасливо: для слухняних закон – тільки свідчення їх власної чесноти». Доброчинність сама по собі цінніше закону, який лише засіб, причому не найкращий, для прилучення до чеснот. Саме в цьому сенсі треба розуміти слова Демокріта про те, що закони – «дурна вигадка», що «мудрець не повинен коритися законам, але жити вільно», що «для мудреця відкрита вся земля, адже світ – батьківщина для високого духу». Мудрець не має потреби в моральній опіці держави і законів. Закони потрібні власне для звичайних людей, щоб приборкати властиві їм заздрість, розбрати, тягу до заподіяння шкоди іншому. Звідси – необхідність покарань: «Повинне будь-що-будь убивати усе, що приносить шкоду і зневажає справедливість. Той, хто це робить, зберігає при всякому державному ладі спокій духу, право, мужність і майно скоріше, ніж той, хто цього не робить». Саме покарання повинне спиратися на писаний закон чи усталений правовий звичай.

Погляди Демокріта одержали значне поширення серед античних мислителів уже за його життя і вплинули на розвиток політико–правової думки.

Політико–правові погляди Сократа являють собою складову частину всієї його моральної філософії, в рамках якої етичне і політичне тісно переплетені. Етика в розумінні Сократа політична, політика етична. Вищим і найбільш важливою чеснотою (арете) є чеснота політична, до якої Сократ відносив мистецтво управління полісними справами. За допомогою саме цього мистецтва люди робляться гарними політиками, начальниками, домоправителями і взагалі корисними для себе та інших громадянами держави

Причому ця вища чеснота, іменована Сократом царської, однаково значима й у приватній і в публічному житті людини: в обох випадках мова йде про одне й те ж – про управління відповідними справами (полісними або домашніми) на основі знання. Уміння гарного хазяїна, управителя будинку подібно з умінням гарного начальника, і перший легко може зайнятися справами другого. «Тому ти не дивися з такою зневагою на господаря, – казав Сократ якомусь Нікомахиду. Турбота про власний тільки кількісно різниться від турботи про суспільний; в інших відносинах вона зовсім однакова».

Основний принцип сократовської моральної філософії, згідно з яким чеснота – це знання, в сфері політико–правової формулюється наступним чином: «Правити повинні знають». Ця вимога резюмує філософські уявлення Сократа про розумних і справедливих засадах держави і права та критично адресується їм до всіх форм політичного устрою. «Царі і правителі, – підкреслює він, не ті, які носять скіпетри, не ті, які обрані відомими вельможами, і не ті, які досягли влади за допомогою жереба або насильством, обманом, але ті, які вміють правити»

Ця сократівська версія «філософа на троні» – неминучий наслідок того інтелектуального аристократизму в політичній сфері, яким пронизана вся його моральна філософія. І показово, що політичний ідеал Сократа в рівній мірі критично підноситься над демократією, олігархією, тиранією, родовою аристократією і традиційної царською владою.

У плані теоретичному сократовський ідеал представляв собою спробу сформулювати ідеально розумну сутність держави, а стосовно практичної політики був спрямований на утвердження принципу компетентності в полісному управлінні. У своїх характеристиках різних форм державного устрою та правління Сократ прагнув виділити властиві їм риси своєрідності, формотворчих принципи. «Щодо царства і тиранії він думав, – повідомляє Ксенофонт, – що і те і інше є влада, але відрізняється одне від іншого. Влада, що ґрунтується на волі народу і на державних законах, він називав царством, а владу проти хвиль народу і ґрунтується не на законах, а на свавілля правителя, називав тиранією. Якщо правління виходить від таких осіб, які виконують закони, то такий пристрій він називав аристократією, якщо воно виходить від багатства – плутократією; а якщо від волі всіх – демократією ». Багато хто з цих положень Сократа, зокрема сама класифікація різних форм правління, протиставлення царя тирану, врахування ролі закону при характеристиці форм правління і т. п., зробили помітний вплив на наступні вчення про форми держави. Цей вплив через творчість античних мислителів, і перш за все Платона, Аристотеля і Полібія, позначилося і на відповідних концепціях середньовіччя і нового часу.

Філософське обґрунтування Сократом необхідності правління знаючих не було, звичайно, завуальованою формою апології якихось практично існували в його часи політичних порядків. Це, однак, не означає, що у нього не було певних соціально–політичних симпатій і антипатій. Так, за свідченням Ксенофонта і Платона, як упорядкованих держав, керованих гарними законами, Сократ називав аристократичні Спарту і Крит, помірно–олігархічні Фіви і Мегари, У принципі ж він ратував за правління знають, а не за панування старої родової аристократії чи новоявлених багатіїв . Різко негативно ставився Сократ до тиранії як режиму беззаконня, свавілля і насілія. Підчеркуючи недовговічність тиранії, він зазначав, що тиран, казнящий неуго�дних йому розсудливих і ділових громадян, неодмінно буде незабаром покараний і сам.

У більш м'якій формі Сократ критикував демократію. Головний недолік її він бачив у некомпетентності посадових осіб, які обиралися за жеребом, тобто випадковим чином. Дуже низько ставив і політичну мудрість народних зборів, яке в умовах афінської демократії відігравало провідну роль у вирішенні основних державних справ. «Хіба ти соромишся цих сукнарів, хліборобів, купців чи тих базарних торговців, які думають тільки про те, щоб дешевше купити і дорожче продати? – Запитує Сократ у Хармід. – Адже з цих людей складається народні збори».

Іронізуючи над всевладдям афінського демосу, який своїм рішенням перетворював необізнаних людей у стратегів і т. п., Сократ, коли зайшла мова про нестачу коней, порадив і це питання вирішити на народних зборах і шляхом голосування перетворити ослів у коней

Але ці випадки Сократа не означали, що він хотів би насильницьким чином замінити демократію будь-якої іншої політичної формою. Мова йшла, швидше, про необхідність вдосконалення демократії, про необхідність мати компетентне правління.

Сократ був переконаним патріотом афінського поліса, і його критика негативних сторін афінської демократії залишалася в межах цієї безумовній для нього відданості рідному полісу. Вихваляючи високі моральні якості афінян в порівнянні з іншими еллінами, він з гордістю за своїх співвітчизників говорив: «Ні в кого немає більш чудових і більш численних великих діянь предків, ніж у афінян». Але це «першість в доблесті» серед еллінів, як показали сумні для афінян підсумки Пелопоннеської війни між Афінами і Спартою, втрачено. Військові невдачі Афін супроводжувалися внутрішньополітичними негараздами, антидемократичними переворотами, приходом до влади на короткий час прихильників олігархічного і навіть тиранічного правління. Демократія в свою чергу вдавалася, захищаючись проти зростаючої опозиції, до крайніх заходів, що ще більше загострювало внутріполісну напруженість і боротьбу за владу.

Вороги афінської демократії приписували всі зовнішні і внутрішні невдачі саме демократичному устрою поліса, правлінню демосу. Позиція Сократа була іншою. В основі спіткали Афін негараздів він бачив насамперед моральну псування своїх співгромадян, самовпевненість яких спричинила за собою недбалість, легковажність і неслухняність у справах військових і полісних. «Я вважаю, – говорив Сократ Периклу–молодшому про причини занепаду Афін, – що як всі люди, незважаючи на свої переваги та переваги, єдино внаслідок недбалства виявляються нижче своїх суперників, так точно і афіняни, в силу свого великого переваги, перестали дбати про себе і як наслідок цього стали гірше ... Якщо б вони, дослідивши встановлення предків, виконували їх не гірше предків, то й самі були б не гірше, якщо ж цього не можна, то хай би принаймні переймали від тих, які в даний час вважаються першими, і діяли б однаково з ними. Тоді, діючи однаково, афіняни не були б гіршими, а, діючи більш уважно, були б краще».

Очевидно, що така згадка про «перших», тобто спартанців, мало своєю метою не приниження афінян і не перетворення Афін в дусі державного устрою Спарти, але, швидше, відродження провідної ролі рівного поліса, хоча б ціною наслідування у дечому більш успішному противнику. Сократівський заклик до співгромадян уважніше придивитися до досягнень їх ворогів був лише тверезим і мудрою порадою, хоча, звичайно, і вельми неприємним для його амбіційних співвітчизників. У всякому випадку, мова йшла про вдосконалення афінського поліса і кращому веденні його справ, але ніяк не про перехід на ворожі до Афін позиції. Вельми показово, що моральні вади афінян Сократ не вважав зовсім вже невиліковною хворобою. Коли Перікл–молодший нарікає на внутрішні чвари і позови афінян, їх взаємну ненависть, прагнення нажитися за рахунок держави та інших громадян, Сократ звертає увагу свого молодого співрозмовника на позитивні сторони афінського полісного устрою, вселяють надію на можливе відродження колишньої величі Афін.

Критикуючи охопила афінян пристрасть до користолюбства і особистого збагачення, їх зневагу до розуму чесноти, некомпетентність демократичних

правителів, прийняте в демократіях «многоделанье» і т. н., Сократ разом з тим не ставив під сумнів самі основи афінської полісного життя, традиційно розвивалася з часів Солона в демократичному руслі.

Безумовна відданість громадянина своїм полісом та його законами є відправним моментом для всієї політико–правової позиції і орієнтації Сократа. Погоджуючись стати членом цієї держави, громадянин тим самим вступає, на думку Сократа в договір з полісом і зобов'язується свято шанувати його порядки і встановлення (див. Платон Критон, 51). Сократ таким чином, перший в історії європейської політичної думки сформулював концепцію договірних відносин між державою та її членами, її громадянами.

Відповідно до цієї сократовської концепції, громадянин і поліс нерівноправні, як, наприклад, не рівні у своїх правах батько і син, пан і підпорядковане йому обличчя. Сократ розвиває своєрідну версію договірної зв'язку громадянина і держави, згідно з якою Вітчизна і Закони вище і дорожче батька і матері; саме вони є для громадян вищими батьками, вихователями і повелителями. Будь–афінянин, досягнувши повноліття, пояснює Сократ, може відповідно до законів без всяких перешкод покинути з усім своїм майном держава, якщо його порядки йому не подобаються, і відправитися куди йому завгодно – або в колонію цієї ж держави, або в іншу державу. Прийняття громадянства, таким чином, добровільно. Тому що залишаються в даному полісі в якість його членів громадяни тим самим на ділі погоджуються виконувати всі веління держави і його органів.

Громадянину держави залишається, за Сократом, лише наступний вибір: або переконанням та іншими правомірними, ненасильницькими засобами запобігти можливим несправедливим рішенням та заходам законних полісних органів і посадових осіб, або виконувати їх. «Треба, – говорить Сократ про обов'язки громадянина перед державою, – або його переконати, або виконати те, що воно велить, а якщо воно до чого засудить, то потрібно терпіти незворушно, чи будуть то побої або кайдани, пошле воно на війну, на рани і смерть; все це потрібно виконувати, бо в цьому полягає справедливість. Не

можна відступати, ухилятися або кидати своє місце в строю. І на війні, і на суді, і всюди треба виконувати те, що велить Держава і Батьківщину, або ж прагнути переконати його і пояснити, в чому полягає справедливість. Учиняти ж насильство над матір'ю або над батьком, а тим паче над Вітчизною – нечесливо».

Подібна законослухняність, яскраво продемонстрована Сократом всім його життям і драматичної смертю, сходила до традиційних еллінським уявленням про роль закону для впорядкованої і справедливого життя в полісі. Повага до закону елліни навіть вважали властивою їм головною рисою, що відрізняє їх від «варварів», як вони іменували всіх нееллінов. Цікава у зв'язку з цим оцінка, яку за часів азійських походів Олександра Македонського дав один з індійських мудреців, Данді, своїм грецьким колегам. За словами Плутарха, «вислухавши про Сократа, Піфагора і Діогена, він сказав, що люди ці були, на його думку, щедро обдаровані, але прожили своє життя занадто підкоряючись законам».

Щоправда, вже за часів Сократа полісний патріотизм і авторитет законів піддалися сумнівам і нападкам, особливо сильно з боку софістів. Риси космополітизму, однак, помітні в поглядах не одних тільки мандрували вчителів мудрості, вони мали більш широке поширення, бо свідчить про початок процесу кризи традиційного укладу поліса, грецького міста–держави. Так, Арістіпп, слухач Сократа, говорив про себе: «Та я ... і не зараховую себе до суспільства і всюди залишаюся іноземцем ». А молодший сучасник Сократа, знаменитий Демокріт (бл. 460–370 рр. до н. е.) Висловився ще більш глобально і виразно: «Мудрому людині вся Земля відкрита. Бо для гарної душі батьківщину–весь світ ». Для Епікура (341–270 рр. до н. е.) Та стоїків людина – вже громадянин всесвіту.

Залишаючись у традиційному горизонті полісного патріотизму, Сократ критично ставився до різних сучасним йому космополітичним віянням і наполягав на обов'язках громадянина по відношенню до держави. Мова при цьому йшла про законні обов'язки вільних і рівних громадян в умовах розумно

і справедливо упорядкованого полісу. Лише на цьому шляху досяжна, на думку Сократа, свобода – «прекрасне і величне надбання як для людини, так і для держави». Вступати вільно, пояснює Сократ, значить чинити розумно, найкращим чином. Цьому перешкоджає нестриманість, що веде до того, що людиною керують тілесні задоволення. Нестриманість, відчужуючи людей від чесноти, тягне до низького рабству і несвободі, паралізує турботу людини про його обов'язки і весь законний порядок полісного життя.

Вчення Платона про державу і закони

Криза міфологічного світогляду і розвиток філософії змусили ідеологів полісної знаті переглянути свої застарілі погляди, створити філософські доктрини, здатні протистояти ідеям демократичного табору. Свого найвищого розвитку ідеологія давньогрецької аристократії досягає в філософії Платона і Аристотеля.

Платон (427–347 рр. до н.е.) – родоначальник філософії об'єктивного ідеалізму. Його погляди склалися під впливом Сократа, знаменитого мудреця, який проводив життя у бесідах і суперечках на афінських площах. Зміст цих бесід знайшло відображення у ранніх творах Платона, які зазвичай виділяють в особливу групу так званих сократичних діалогів.

Після страти Сократа в 399 р. до н.е. Платон залишив Афіни і здійснив ряд подорожей, у тому числі в Єгипет і Південну Італію. Повернувшись, він заснував у передмісті Афін філософську школу під назвою «Академія». Діалоги і листи, написані Платоном після створення Академії, відносять до зрілих творів мислителя.

Серцевину платонівської філософії становить теорія ідей. Світу чуттєвих предметів і явищ Платон протиставив особливий світ ідей, або загальних понять, які нібито існують десь за межами неба. Безтілесні ідеї вічні і незмінні, їм притаманне справжнє буття. Наш світ, пояснював Платон, займає як би середнє положення між «справжнім буттям» і світом небуття. Точно так само і

людина: до того як вселитися в тілесну оболонку, його душа перебувала в царстві ідей. Знання людини про навколишню природу, згідно Платону, не можуть бути істинними. Достовірне знання дають тільки спогади душі про те, що вона споглядала, перебуваючи в світі істинно суцього. Об'єктивний ідеалізм Платона смыкався з релігією і містикою. Філософія в його працях, особливо пізніх, набувала риси теології. Заперечуючи софістам як представникам наївного матеріалізму, Платон відверто писав: «Нехай у нас мірою всіх речей буде головним чином бог, набагато більше, чим який-небудь людина, всупереч твердженням деяких».

Політико-правових питань присвячені найбільші діалоги Платона – «Держава» і «Закони».

У діалозі «Держава» ідеальний державний лад Платон розглядав за аналогією з космосом і людською душею. Подібно до того як у душі людини є три почала, так і в державі повинні бути три стани. Розумному початку душі в ідеальній державі відповідають правителі-філософи, лютому початку – воїни, хтивому – землероби і ремісники (нижча верства). Станове розподіл суспільства Платон оголосив умовою міцності держави як спільного поселення громадян. Самовільний перехід з нижчого стану у стан вартою або філософів недопустимий і є великим злочином, тому що кожна людина має займатися тією справою, до якої він призначений від природи. «Займатися своєю справою і не втручатися в чужі – це і є справедливість».

Платонівський визначення справедливості було покликане виправдати суспільну нерівність, ділення людей на вищих і нижчих від народження. У підкріплення свого аристократичного ідеалу Платон пропонував вселяти громадянам міфи про те, як бог домісив у душі людей частки металів: душі тих з них, що здатні правити і тому найбільш коштовні, він домісив золота, у душі їхніх помічників – срібла, а в душі хліборобів і ремісників – заліза і міді. Якщо ж в останніх народиться дитина з домішкою шляхетних металів, то його переклад у вищі розряди можливий тільки з ініціативи правителів.

На чолі держави, стверджував Платон, необхідно поставити філософів, причетних до вічного блага і здатних втілити небесний світ ідей в земного життя. «Поки в державах не будуть царювати філософи або так звані нинішні царі і владики не стануть шляхетно і ґрунтовно філософствувати..., до тих пір державам не позбутися від зол». В проєкті ідеальної організації влади Платон відходить від принципів «аристократії крові» і замінює її «аристократією духу». Обґрунтовуючи цю ідею, він наділив філософів–правителів якостями духовної еліти – інтелектуальної винятковістю, моральним досконалістю і т.п.

Механізму здійснення влади (її устрою, ролі закону) Платон не надавав в діалозі «Держава» особливого значення. Зокрема, щодо форми правління в зразковому державі сказано лише те, що воно може бути або монархією, якщо буде правити один філософ, або аристократією, якщо правителів буде кілька. Основна увага тут приділяється проблемам виховання і способу життя громадян.

Щоб досягти єдності і згуртованості двох вищих станів, що утворюють разом клас вартою держави, Платон встановлює для них спільність майна і побуту. «Перш за все ніхто не повинен володіти ніякою приватною власністю, якщо в тому немає необхідності. Потім ні в кого не повинно бути такого житла або комори, куди не мав би доступу всякий бажаючий». Продовольчі запаси варти отримують від третього стану у вигляді натуральних поставок. Грошей у вартою немає. Жити і харчуватися вони повинні спільно, як під час військових походів. Стражам забороняється мати родину, для них вводиться спільність дружин і дітей.

Спосіб життя нижчого стану Платон висвітлював під кутом зору різноманіття суспільних потреб і поділу праці. Селянам і ремісникам дозволялося мати приватну власність, гроші, торгувати на ринках і т.п. Зазначивши значення поділу праці в економічному житті суспільства, Платон тим не менш виступав за обмеження господарської активності і збереження аграрно замкнутого, самодостатньої держави. Виробничу діяльність землеробів і ремісників передбачалося підтримувати на рівні, який дозволив би

забезпечити середній достаток для всіх членів суспільства і в той же час виключити можливість піднесення багатих над правоохоронцями. Подолання майнового розшарування в суспільстві – найважливіша соціально–економічна особливість ідеального ладу, що відрізняє його від усіх інших, порочних, держав. В останніх «укладено два ворогуючих між собою держави: одне – бідняків, інше – багатіїв».

Прообразом ідеального державного устрою для Платона послужила аристократична Спарта, точніше, що зберігалися там патріархальні відносини – організація життя панівного класу за зразком військового табору, пережитки общинної власності, групового шлюбу та ін.

Характеризуючи збочені форми держави, Платон мав їх в порядку зростаючої деградації у порівнянні з ідеалом.

Виродження аристократії мудрих, за його словами, тягне за собою утвердження приватної власності і обіг у рабів вільних хліборобів з третього стану. Так виникає критсько–спартанський тип держави, або тимократія (від «тіме» – честь), панування найсильніших воїнів. Держава з тимократическим правлінням буде вічно воювати.

Наступний вид державного устрою – олігархія – з'являється в результаті скупчення багатства в приватних осіб. Цей лад заснований на майновому цензі. Владу захоплюють деякі багаті, тоді як бідняки не беруть участь в управлінні. Олігархічна держава, що роздирається ворожнечею багатіїв і бідняків, буде постійно воювати саме з собою.

Перемога бідняків призводить до встановлення демократії – влади народу. Громадські посади при демократії заміщуються за жеребом, внаслідок чого держава опьяняється свободою у нерозбавленому вигляді, понад всякої міри. В демократії панують свавілля і безначалие.

Нарешті, надмірна свобода звертається в свою протилежність – надмірне рабство. Встановлюється тиранія, найгірший вид держави. Влада тиранів тримається на віроломстві і насиллі. Тиранічний лад – це найбільш важке захворювання держави, повна відсутність у ньому яких би то ні було чеснот.

Головною причиною зміни всіх форм держави Платон вважав псування людських звичаїв. Вихід з порочних станів суспільства він пов'язував з поверненням до початкового строю правління мудрих.

Намальована філософом картина переходу від одного держави до іншого, по суті, була понятійно–логічною схемою. Разом з тим у ній відображені реальні процеси, які мали місце в давньогрецьких державах (закабалення ілотів у Спарті, зростання майнової нерівності і ін), що надавало цій схемі вигляд історичної концепції. Ідеологічно вона була спрямована проти демократичних вчень про вдосконалення суспільної життя по мірі розвитку знань. Платон прагнув опорожити будь–які зміни в суспільстві, відхиляються від стародавніх порядків, проводив ідею циклічного розвитку історії.

Діалог «Закони» є останнім твором Платона. Його написання передували невдалі спроби філософа реалізувати в Сіракузах, грецької колонії на Сицилії, первісний проект найкращого держави. У «Законах» Платон зображує «другий за достоїнству» державний лад, наближаючи його до дійсності грецьких полісів.

Основні відмінності діалогу «Закони» від діалогу «Держава» такі.

По–перше, Платон відмовляється від колективної власності філософів і воїнів і встановлює для громадян єдиний порядок користування майном. Земля є власністю держави. Вона ділиться на рівні за родючістю ділянки. Кожен громадянин одержує земельний наділ і будинок, якими користується на правах володіння. Всі інші види майна громадяни можуть набувати у приватну власність, але її розміри обмежені. Для зручності розрахунків (при заміщенні державних посад, комплектуванні війська тощо) передбачається точна кількість громадян – 5040. У це число входять тільки власники землі; ремісники і торговці громадянськими правами не володіють.

По–друге, розподіл громадян на стани замінюється градацією за майновим цензом. Політичні права громадяни набувають у залежності від розмірів майна, записавшись в один з чотирьох класів, розрізняються за ступенем багатства. Розбагатівши або збіднів, вони переходять в інший клас. Всі

громадяни разом утворюють правлячий стан. Крім занять в власному господарстві їм ставиться в обов'язок—служба у війську, відправлення тих чи інших державних посад, участь у спільних трапезах (сисситиях), жертвопринесення тощо

По—третє, виробничі потреби землеробства передбачається тепер повністю забезпечити за рахунок рабської праці (у діалозі «Держава» раби згадувалися, але Платон не знайшов для них місця в економіці ідеального поліса). У «другому по достоїнству» державі «землеробство надано рабам, що збирають із землі жнива, достатню, щоб люди жили в достатку». Разом з визнанням рабства у Платона з'являється і зневажливе ставлення до продуктивної праці. Передбачаючи виступи невільників, Платон радить землевласникам купувати як можна менше рабів однієї національності і не провокувати їх невдоволення жорстоким зверненням. Ремісниче виробництво, як і в першому проекті, займає підпорядковане по відношенню до землеробства положення.

По—четверте, Платон докладно описує в діалозі організацію державної влади і закони найкращого ладу. На відміну від першого проекту тут проводяться ідеї змішаної форми держави і поєднання моральних методів здійснення влади з правовими.

Ідеальним державним устроєм Платон називає правління, де поєднані початку демократії і монархії. До таких початкам належать: демократичний принцип арифметичного рівності (вибори по більшості голосів) і монархічний принцип геометричної рівності (вибір за заслугах і гідності). Демократичні держави знаходять своє початку вираз у діяльності народних зборів. На поєднанні демократичних і монархічних принципів будуються вибори колегії 37 правителів і Ради з 360 членів. Замикає ієрархію державних органів таємне «нічний збори», в яке входять 10 найбільш мудрих і престарілих вартою та інші особи. Їм вручається верховна влада в державі.

Всі виборні державні органи і правителі зобов'язані діяти в точній відповідності з законом. Що ж стосується мудреців з «нічного зборів», то вони

причетні до божественної істини і в цьому сенсі стоять над законом. Погодившись з тим, що суспільне життя необхідно врегулювати нормами писаного права, Платон не міг за своїм ідейним міркувань допустити верховенство закону над релігійною мораллю. «Адже якби з волі божественної долі з'явився коли-небудь людина, досить здатний за своєю природою до засвоєння цих поглядів, – писав Платон, – то він зовсім не потребував би в законах, які б їм управляли. Ні закон, ні якої б то ні було розпорядок не стоять вище знання».

Розглядаючи погляди філософа на закон, слід уникати їх модернізації. Справа в тому, що окремі положення древніх мислителів використовуються при обґрунтуванні сучасних концепцій держави та права. Так, зокрема, сталося з висловлюваннями Платона про необхідність затвердження закону в суспільному житті, на які нерідко посилаються прихильники теорії правової держави. У діалозі «Закони» Платон писав: «Я бачу близьку загибель тієї держави, де закон не має сили і знаходиться під чиєюсь владою. Там же, де закон – владики над правителями, а вони – його раби, я вбачаю порятунок держави і всі блага, які тільки можуть дарувати державам боги». Однак такі висловлювання не можна виривати з контексту твору. Адже під законом тут мається на увазі не що інше, як сукупність релігійно-моральних норм, встановлених мудrimi людьми держави в якості орієнтира для інших громадян. У наведеному фрагменті йдеться про підпорядкування правителів божественним законам (точніше, встановленням легендарного Кроноса, який правив людьми в глибокій старовині).

У діалозі «Політик» Платон виділив форми держави, засновані на законі. За його словами, монархія, аристократія і демократія спираються на закон, тоді як тиранія, олігархія і збочена демократія управляються всупереч існуючим у них законами і звичаями. Проте все перераховані форми правління, як підкреслювалося в діалозі, є відступами від ідеального «справжнього» держави, де політик одноосібно здійснює владу, «керуючись знанням». Змістове змістчення Платона не співпадає з сучасними формулами правового держави.

Політико–правова доктрина Платона була націлена на те, щоб законсервувати поліс як форму державного устрою, зберегти економічну незалежність, або самодостатність, запобігти територіальне розширення держави. Викладені в діалогах мислителя соціально–політичні програми були з цієї точки зору консервативними.

Політичне і правове вчення Аристотеля

Розробку ідеології полісної землевладельческой знаті продовжив великий давньогрецький філософ Аристотель (384–322 рр. до н.е.). Він народився в невеликій грецької колонії Стагирі. Юнаком Аристотель відправився в Афіни і вступив в платонівську Академію, де спочатку вчився, а потім викладав багато роки.

Після смерті вчителя Аристотель мандрував по міст Малої Азії. Потім близько трьох років він провів в Македонії, виконуючи обов'язки вихователя спадкоємця царського престолу – майбутнього знаменитого полководця Олександра Македонського. Після повернення в Афіни він відкрив власну філософську школу – Лікей. Своє політико–правове вчення Аристотель виклав у трактатах «Політика» і «Нікомахова етика». До них примикає твір «Афінська політія», що містить історичний нарис розвитку державного устрою Афін.

Філософські погляди мислителя сформувалися в ході полеміки з Платоном. Аристотель вважав, що Платон глибоко помилявся, допустивши існування особливого світу ідей або понять. Таке допущення призводить до подвоєння світу, до відриву сутності від явища. Порвавши з наївним платонівським ідеалізмом, що перешкоджали розвитку природничо наукових знань, Аристотель приступив до створення системи ідеалістичної метафізики.

Згідно його поглядів, кожна річ складається з матерії і форми. Наприклад, у мідному кулі мідь є матерією, тоді як форма кулі надає цій речі саме той конкретний вид, який дозволяє відрізнити її від інших предметів, а отже, і пізнати. Форма – це сутність предмета, джерело його існування як окремої речі,

його цільове призначення. Матерія пасивна і набуває завершеного вигляду лише завдяки формі, завдяки діючій в природі доцільності. Вивчення природних закономірностей у Аристотеля підміняється телеологией – вченням про доцільне будову світу.

Положення про встановлених в природі цілях склало методологічну основу політико–правової теорії Аристотеля. Держава, приватна власність, рабство і інші соціальні явища розглядалися їм як природні, що існують від природи. Вже самої методологією дослідження держави і права ця концепція була спрямована проти демократичних навчань Протагора й інших софістів про виникнення суспільства.

Держава, за Аристотелем, утворюється внаслідок природного потягу людей до спілкування. Першим видом спілкування, почасти властивим і тваринам, є сім'я; з декількох сімей виникає селище, або рід; нарешті, об'єднання декількох селищ складає держава – вищу форму людського гуртожитку. В державі повністю реалізується спочатку закладене в людях потяг до спільного життя. Людина, говорить знамените вислів філософа, «за своєю природою є істота політична».

На відміну від сім'ї і села, заснованих на прагненні до продовження роду і на батьківській владі, держава утворюється завдяки моральному спілкуванню між людьми. Політичне співтовариство спирається на одностайність громадян щодо чесноти. «Держава не є спільність місця проживання, воно не створюється для запобігання взаємних образ чи заради зручностей обміну. Звичайно, всі ці умови повинні бути в наявності для існування держави, але навіть і при наявності усіх їх, разом взятих, ще не буде держави; воно з'являється лише тоді, коли утворюється спілкування між сім'ями і родами задля благого життя». Як найбільш досконала форма спільної життя, держава передуює телеологічески сім'ї і села, тобто є метою їх існування.

Підсумовуючи свої міркування з приводу різних видів гуртожитки, Аристотель дає державі наступне визначення: держава – це «спілкування подібних один одному людей для досягнення можливо кращого життя».

Аристотель вкладав у дане визначення цілком конкретне зміст. Під людьми тут малися на увазі тільки вільні громадяни грецьких полісів. Варварів і рабів він просто не вважав за людей, гідних спілкування на рівних з громадянами держави. Нерозвинені в духовному відношенні, варвари не здатні до державного життя; їх доля – бути рабами у греків. «Варвар і раб за природою своєю поняття тотожні». Аристотель, таким чином, відкрито захищав у політичній теорії інтереси рабовласників. Держава уявлялося йому об'єднанням вільних громадян, спільно керуючих справами рабовласницького суспільства.

В обґрунтування рабства Аристотель наводить кілька доводів. Вирішальний серед них – природні (природні) відмінності між людьми. На сторінках «Політики» неодноразово підкреслюється, що рабство встановлено природою, що варвари, володіючи могутнім тілом і слабким розумом, здатні виключно до фізичної праці. Аристотель закликав поневолювати варварів силою, полювати на них, як на диких тварин. «Така війна, – говорив він, – за своєю природою справедлива».

Аргументацію рабства «від природи» доповнюють доводи економічного порядку. Рабство, з цієї точки зору, викликане потребами ведення господарства і виробничої діяльності. «Якщо б ткацькі човники самі ткали, а плектры самі грали на кіфарі, тоді і зодчі не потребували б у працівниках, а панам не потрібні були б раби».

Приватна власність, подібно до рабства, корениться в природі і є елементом сім'ї. Аристотель виступав рішучим противником усупільнення майна, запропонованого Платоном. «Важко виразити словами, скільки насолоди в свідомості того, що щось належить тобі». Спільність майна він знаходив, крім того, економічно неспроможною, перешкоджає розвитку в людині господарських нахилів. «Люди дбають лише про те, що належить особисто їм; менше піклуються вони про те, що є загальним». До цих аргументів в захист приватної власності зверталися згодом багато ідеологи.

Головне завдання політичної теорії Аристотель бачив в тому, щоб відшукати досконалий державний устрій. З цією метою він докладно розбирав існуючі форми держави, їх недоліки та причини державних переворотів.

Класифікація форм держави в «Політиці» проводиться за двома критеріями: по числу правлячих осіб і здійснюваною в державі мети. Залежно від числа тих, що володарюють Аристотель виділяє правління одного, небагатьох і більшості. За другим критерієм виділяються правильні держави, де верховна влада переслідує мету загального блага громадян, і неправильні, де правителі керуються інтересами особистої вигоди. Накладення цих класифікацій один на одного дає шість видів державного устрою. До правильним державам Аристотель відносить монархію, аристократію і політію; до неправильних – тиранію, олігархію і демократію.

Сам по собі цей перелік форм держави не оригінальний. Приблизно таку ж класифікацію, але проведену за іншими підстав, можна знайти в діалозі Платона «Політик». Новим у теорії Аристотеля було те, що він спробував звести все різноманіття державних форм до двох основних – олігархії та демократії. Їх породженням або змішуванням є всі інші різновиди влади.

В олігархії влада належить багатим, в демократії – незаможним. «Демократією слід вважати такий лад, коли свободнорожденные й неїмущі, становлячи більшість, мають верховну владу в своїх руках, а олігархією – такий лад, при якому влада знаходиться в руках людей багатих і шляхетного походження і утворюють меншість». Говорячи про демократії та олігархії, Аристотель відступає від формальних критеріїв їх розмежування і висуває на перший план ознака майнового стану володарюють. Багаті і убогі, указував філософ, складають як би два полюса, діаметрально протилежні частини будь-якої держави, так що в залежно від переваги тієї або іншої сторони встановлюється і відповідна форма правління. Корінна причина політичної нестійкості, заколотів і зміни форм держави полягає у відсутності належної рівності. Олігархія посилює існуючу нерівність, а демократія надмірно багатих зрівнює і простий народ. Міркування Аристотеля про демократію та олігархію

свідчать про те, що йому були зрозумілі соціальні протиріччя, визначали розвиток рабовласницької держави.

Політичні симпатії Аристотеля – на стороні політії, змішаної форми держави, яка виникає із поєднання олігархії та демократії.

Економічно політія являє собою устрій, при якому переважає власність середніх розмірів, що дозволяє не лише гарантувати самодостатність сімей, але і послабити протиріччя між багатством і бідністю. «Законодавець повинен при створенні того чи іншого державного устрою постійно залучати до себе середніх громадян», – зазначав філософ. Тільки там, де у складі населення середні громадяни мають перевагу, «державний устрій може розраховувати на стійкість». Економіку як вміння правильно вести господарство Аристотель протиставляє хрематистике, або мистецтва накопичення заради наживи. Аристотель засуджує невгамовну пристрасть до багатства, розширену торгівлю, лихварство тощо. Крім обмеження розмірів власності в такій державі передбачаються спільні трапези та інші заходи, покликані забезпечити солідарність заможних громадян і вільної бідноти. «Краще, щоб власність була приватною, а користування нею – загальним», – стверджував Аристотель.

Соціальною опорою влади в політії виступають власники землі. Як і Платон в «Законах», Аристотель виключає з числа громадян осіб, зайнятих фізичною працею. Громадянська доблесть, заявляв він, підходить лише до тим, хто позбавлений від робіт, необхідних для насущного прожитку. Хоча землероби, ремісники і поденники потрібні в державі, однак найважливішими його складовими частинами є воїни і правителі. У політії влада «зосереджується в руках воїнів, які озброюються на власний рахунок». Вони володіють громадянськими правами у повному обсязі. Деякі, дуже урізані права громадян надаються також хліборобській демосу – селянам.

Політично цей лад характеризується поєднанням демократичних і олігархічних методів здійснення влади. Аристотель розрізняє у зв'язку з цим два види справедливості: що зрівнює і розподіляє.

Уравнивающая справедливість, принципом якої є «арифметична пропорція», зачіпає відносини обміну, відшкодування шкоди, призначення покарань за майнові та деякі інші злочини. Закон при цьому «звертає увагу лише на відмінність шкоди, а з особами обходиться як з рівними у всьому». Навпаки, при розподіляє справедливості враховується положення людини в суспільстві. Її принципом служить «геометрична пропорція» – відплату по достоїнству і заслугам. Застосовується розподіляє справедливість у політичних відносинах, при висунення на посади, призначення покарань за злочини проти честі і гідності. Наприклад, якщо вдарить начальник, то удар наносити не слід, якщо ж вдарять начальника, то слід не тільки вдарити, але і стягнути з каре.

Велике значення Арістотель надавав розмірами і географічною становищу держави. Його територія повинна бути достатньою для задоволення потреб населення і одночасно легко доступній для огляду. Число громадян слід обмежити так, щоб вони «знали один одного». Політичним ідеалом Аристотеля був самодостатній економічно відособлений поліс. Найкращі умови для досконалого держави створює помірний клімат Еллади.

Концепція Аристотеля слугувала теоретичним виправданням привілеїв і влади землевладельческой аристократії. Незважаючи на його запевнення у тому, що демократія й олігархія в політії змішані «по половині» і навіть з «ухилом у бік демократії», аристократичні елементи в державі отримали явне переважання.

Участь народу в управлінні обставлено тут такими застереженнями, які практично позбавляють його можливості вирішувати державні справи. Свободнорожденные, що не володіють багатством або чеснотою, не допускаються до заняття вищих посад. Арістотель погоджується надати їм право брати участь в дорадчій і судовій владі, але з умовою, що у народної маси не буде вирішального голосу.

В якості прикладів змішаного державного ладу у «Політиці» названі аристократична Спарта, Крит, а також «прародительская» демократія, запроваджена в Афінах реформами Солона.

Правова теорія Аристотеля була підпорядкована тим же ідеологічним цілям, що і вчення про державу. Право він ототожнює з політичною справедливістю, підкреслюючи тим самим його зв'язок з державою як моральним спілкуванням між вільними громадянами. Поза політичного спілкування права не існує. «Люди, які не перебувають у таких відносинах, не можуть і мати відносно один одного політичної справедливості». Право відсутній тому у відносинах панів і рабів, батьків і дітей, при деспотичній влади.

Політичне право поділяється на природне і умовне (встановлене). «Природне право – те, яке скрізь має однакове значення і не залежить від визнання чи невизнання його. Умовне право те, яке спочатку могло бути без істотного розходження таким чи іншим, але раз воно визначено [це байдужність припиняється]». Розпорядження природного права Аристотель ніде спеціально не перераховує. За змістом його концепції «від природи» існують і відповідають цим приписам сім'я, рабство, приватна власність, війна греків з варварами і ін. Під умовним правом він розуміє закони, встановлені в державі, включаючи сюди як писані закони, так і неписане звичайне право. Природне право стоїть вище закону; серед законів важливіше неписані, засновані на звичаї.

Аристотель підкреслював, що постанови народного зборів і правителів не є законами у власному розумінні слова і не повинні містити приписів загального характеру. «Закон повинен панувати над всім; посадовим особам і народним зборам слід надати обговорення приватних питань».

Спрямована проти навчань рабовласницької демократії, аристотелевська концепція була покликана применшити значення писаних законів, підпорядкувати їх нормами звичайного права і передвстановленою, як вважав Аристотель у природі справедливості. «Закони, засновані на звичаї, мають більшого значення і стосуються більш важливих справ, ніж закони писані», – стверджував філософ.

Політико–правова теорія Аристотеля підсумовувала розвиток поглядів землевладельческой аристократії в Стародавній Греції. По мірі проникнення приватної власності і рабовласницьких відносин в землеробство ідеологи полісної знаті послідовно, перейшли від традиційних поглядів до визнанням економічної ролі рабства, правових методів регулювання суспільного життя («Закони» Платона), до апології приватної власності і рівності громадян перед законом у сфері майнових відносин («Етики» Аристотеля). Піднятися вище цього вони не могли. Аристократія, пов'язана з полісною системою землеволодіння, була здатна утримати панівні позиції лише за умови збереження натурального господарства, «помірної», або «середньої», власності та патріархальних полісних традицій і звичаїв у сфері управління. Аристотель не випадково повторював за Платоном, що для аристократії, яка володіє «надлишком чесноти», закони не потрібні.

Політичні і правові вчення в період занепаду давньогрецьких держав

З середини IV ст. до н.е. старогрецькі держави потрапляють в залежність від Македонії і приходять в занепад. Межі полісної системи, що склалася в класичний період історії Стародавньої Греції, виявились занадто тісними для рабовласницьких відносин. Розвиток рабовласництва вимагало створення великих військово–бюрократичних монархій зразок Македонії. З походів Олександра Македонського починається період еллінізму – період грецької експансії на Схід і утворення великих держав як перехідний сходинок до рабовласницької імперії. У II ст. до н.е. Греція була завойована Римом.

Криза полісних установ і втрата державами незалежності породили серед громадян занепаду настрою, невпевненості, аполитизма. Елліністичні монархії представлялися вільного грека, вихованому в полісних традиціях, настільки величезними, що він відчував себе безпорадним і нездатним вплинути на результат суспільних подій. У свідомості рабовласницьких кіл починає процвітати індивідуалізм; проповідь морального звільнення сусідить з

схилянням перед державою, з обожнюванням особистості монарха. Теоретичне вивчення політики деградує, поступаючись місце моральним повчанням чи релігійної містики. Порівняно новими у політичній теорії того часу були ідеї космополітизму, світового панування і всесвітньої монархії.

У соціально–політичній теорії ідеї рабовласницької демократії відстоював Епікур (341–270 рр. до н.е.). Як і інші прихильники демократичного правління, він вважав, що закони і державу існує не від природи, а по встановленню. Справедливість не існує сама по собі; це – договір про те, щоб не завдавати шкоди і не терпіти шкоди, укладений при спілкуванні людей і завжди стосовно до тих місць, де він полягає. Право і держава суть продукти договору, результат угоди.

Слідуючи релятивистським поглядів на суспільні встановлення, Епікур наполегливо підкреслював відносний і умовний характер справедливості, втіленої в законах різних держав. «У застосуванні до особливостей місця і обставин справедливість не буває для всіх одна і та ж». Його вчення заперечує усяку можливість існування природного права, яке передувало договором. Про природне право, на його думку, можна говорити лише стосовно до договору, який служить прикордонної межею, що розділяє той час, коли люди жили, як тварини, не маючи законів, і епоху суспільного, державного життя. Епікур відносив договір про взаємну користь, мабуть, одночасно і до природним явищам, і до штучним утворенням.

Погляди Епікура відрізнялися від попередніх навчань демократії закликком уникати політичної діяльності. Щастя людини він убачав у відсутності страждань, повної незворушності або безтурботності духа. Для досягнення цієї мети філософ пропонував усунутися від громадських справ, здобути незалежність від суспільства і присвятити життя моральному самовдосконалення. Своїх послідовників він вчив «жити непомітно». Ці положення Епікура, переносили центр ваги суспільної теорії область моралі, висловлювали крайній індивідуалізм і байдужість до політики, які були характерні для ідеології рабовласницької демократії в період еллінізму.

Проти філософії Епікура виступили стоїки. Термін «стоїцизм» походить від слова «стоячи» (колонада, галерея) – від назви портика в Афінах, де викладав засновник школи Зенон Кітійський (ок. 336 – ок. 264 рр. до н.е.).

Стоїки стали продовжувачами платоновско–аристотелівської лінії у філософії. Всесвіт, згідно з їх поглядам, управляється долею, вищим божественним розумом. У світі панує найсуворіша необхідність, що виключає свободу волі. Людині не залишається нічого іншого, як добровільно підкоритися невідворотній долі. Того, хто кориться їй, доля веде, а непокірного тягне. Доля у вченні стоїків ототожнюється з природним божественним законом.

Слідом за Аристотелем стоїки стверджували, що громадські встановлення і держава кореняться в природі, що людина від природи схильний до спілкування. Відображаючи зміни в державному житті сучасного їм суспільства, стоїки витлумачили ці положення Аристотеля розширено. Вони відмовилися від узкополюсної трактування суспільного життя. Природне право мислилося ними як універсальний, загальносвітовий закон, держава – як світове співтовариство. В дусі космополітичних уявлень того часу Зенон з Кітія вчив, що всіх людей повинно вважати громадянами однієї держави.

В протилежність епікурейцям послідовники стоїцизму не заперечували громадську діяльність. Благо держави цінувалося ними вище, ніж благо індивіда. Доводячи до межі цю думку, навіяную ідеями Платона і Аристотель, стоїки заявляли, що доброчесна людина не зупиниться перед тим, щоб принести себе в жертву державі.

У філософії і етики стоїцизму знайшли своє заломлення погляди аристократичної верхівки рабовласницького суспільства періоду утворення елліністичних монархій. Релігійні шукання стоїків, їх заклики скоритися долі опинилися в той же час співзвучними настроям, охопило широкі кола давньогрецького суспільства в умовах її кризи.

Під впливом стоїцизму сформувалася концепція Полібія (приблизно 200–120 рр. до н.е.), останнього великого політичного мислителя Стародавньої

Греції. Основний мотив написаної ним «Історії» у 40 книгах шлях римлян до світового панування.

Тлумачення історичного процесу у Полібія спирається на уявлення стоїків про циклічний розвиток світу. Він виходить з того, що суспільне життя існує від природи і направляється долею. Подібно живим організмам, будь-яке суспільство проходить стану зростання, розквіту і, нарешті, занепаду. Завершуючись, цей процес повторюється спочатку. Розвиток суспільства либій трактує як нескінченний рух по колу, у ході якого «форми правління змінюються, переходять одна в другу і знову повертаються».

Кругообіг політичного життя проявляється в послідовній зміні шести форм держави. Першою виникає монархія – одноосібне правління вождя або царя, засноване на розумі. Розкладаючись, монархія переходить у протилежну їй форму держави – в тиранію. Невдоволення тиранами призводить до того, що благородні мужі скидають при підтримці народу ненависного правителя. Так встановлюється аристократія – влада небагатьох, які переслідують інтереси загального блага. Аристократія в свою чергу поступово вироджується в олігархію, де правлять небагато, використовуючи влада для користолюбства. Своєю поведінкою вони збуджують невдоволення натовпу, що неминуче призводить до чергового перевороту. Народ, не вірячи більше правління царів або небагатьох, покладає турботи про державу на самого себе і засновує демократію. Її збоченням є охлократія (панування черні, натовпу) – найгірша форма держави. «Тоді оселяється панування сили, а збирається навколо вождя натовп здійснює вбивства, вигнання, переділи землі, поки не здичавіє зовсім і знову не знайде собі володаря і самодержця». Розвиток держави повертається тим самим до свого початку і повторюється, проходячи через ті ж щаблі.

Подолати круговерть політичних форм здатний тільки мудрий законодавець. Для цього йому необхідно, запевняв Полібій, встановити змішану форму держави, яка почала монархії, аристократії і демократії, щоб кожна влада служила протидією іншого. Таке держава «незмінно перебувала б у стані рівномірного коливання і рівноваги». Історичні приклади змішаного

ладу Полібій знайшов в аристократичній Спарті, Карфагені, на Криті. При цьому він особливо виділяв політичний устрій Риму, де представлені всі три основних елемента: монархічний (консулат), аристократичний (сенат) і демократичний (народне зібрання). Правильним поєднанням і рівновагою цих властей Полібій і пояснював могутність римської держави, яка підкорила «майже весь відомий світ».

Теоретичні погляди Полібія на розвиток держави суперечили його ж власними спостереженнями над конкретними фактами з історії виникнення різних видів державної влади. Його побудови, як і попередні теорії «змішаної держави» (Платона, Арістотеля), були покликані обґрунтувати панування аристократії. Творив в епоху втрати грецькими полісами незалежності, Полібій виступав з аристократичних позицій проримської орієнтації і закликав греків підкоритися завойовникам.

Політична концепція Полібія послужила одним з сполучних ланок між політико–правових вчень Стародавньої Греції та Стародавнього Риму.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки Стародавньої Греції.
2. Назвати етапи розвитку, досвіду і теоретичних здобутків правової і державницької думки у Стародавній Греції.
3. Проаналізуйте вчення Геракліта про державу і право.
4. Зробити порівняльну характеристику ідей про право і державу Демокріта та Сократа.
5. Основні положення вчення Платона про державу і закони.
6. Порівняти погляди Платона і Арістотеля про державу.

7. Основні положення вчення Епікура про право і державу.

8. Політичний бік вчення стоїків про державу і закони.

Список електронних посилань до теми 2

Питання 1 : <http://politics.ellib.org.ua/pages-702.html> (дата звернення : 24.05.2017).

Питання 2 : <http://ua-referat.com> (дата звернення 24.05.2017).

Питання 3 : <http://www.info-library.com.ua/books-text-9065.html> (дата звернення: 24.05.2017).

Питання 4 : <http://ua-referat.com> (дата звернення: 24.05.2017).

Питання 5 <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniuy-1/12.htm> (дата звернення: 24.05.2017).

Питання 6 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniuy-1/14.htm> (дата звернення: 24.05.2017).

ТЕМА 3 РОЗВИТОК ПРАВОВИХ І ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕНЬ У СТАРОДАВНЬОМУ РИМІ

План

1. Основні напрямки політико–правової думки в Стародавньому Римі.
2. Погляди Марка Туллія Ціцерона на право, закон і державу.
3. Римські юристи про право, закон, державу. Створення ними нової науки – юриспруденції.
4. Загальна характеристика і джерела права Византиї в IV–VII ст.
5. Політичні і правові ідеї первісного християнства.
6. Зародження теократичних доктрин. Августин Блаженний.

Основні напрямки політико–правової думки в Стародавньому Римі

Рабовласницький спосіб виробництва досягає вищої ступені свого розвитку в римському суспільстві. Починаючи з III ст. до н.е. освіта великих маєтків (латифундій), заснованих на експлуатації рабського праці, вимагає масового припливу рабів, розширення державної території та проведення завойовницької політики. За історично короткий термін Рим перетворився з держави–поліса з республіканським правлінням в найбільшу рабовладельческую імперію. Організація імперії була завершена в I ст. до н.е.

Одночасно з утвердженням і розвитком рабовласницького ладу в римському суспільстві визрівали суперечності, загострювалися в періоди громадянських воєн та масових виступів рабів (повстання під керівництвом Спартака 74–71 рр. до н.е. та ін).

З кінця II ст. н.е. римське суспільство вступає в стан кризи, зумовленої суперечностями між потребами що розвивається виробництва і неможливістю

забезпечити постійне збільшення чисельності рабів. Колись могутня римська держава розпадається на Західну імперію і Східну імперію, що отримала пізніше назву Візантії. У V ст. територія Італії була завойована німецькими племенами, і Західна Римська імперія припинила своє існування.

Політико–правові вчення Стародавнього Риму мали багато спільного з політико–правовими вченнями античної Греції. Подібність політичної думки стародавніх греків і римлян визначалося не тільки тим, що ідеологічні концепції в цих країнах формувалися на основі однотипних соціально–економічних відносин, але і глибокої спадкоємністю в розвитку їх культури. Стародавній Рим, довгий час залишався на периферії Античного світу, змушений був підтягуватися до рівня передових полісів Греції, переймати її культуру. Завоювання Римом грецьких полісів поклало початок еллінізації римського суспільства, тобто широкому поширенню грецької культури серед римлян. В епоху імперії ці процеси перепліталися з процесами взаємовпливу грецьких, східних і власне римських культурних традицій.

Політико–правові вчення в Стародавньому Римі формувались на основі філософських напрямків, які були перенесені з Греції. У своїх настановах з філософії римські мислителі зазвичай відтворювали грецькі вчення, змінюючи та пристосовуючи їх стосовно до римських умов. При розробці політичних концепцій римські автори спиралися на запозичені з грецьких джерел уявлення про форми держави, про співвідношення закону та справедливості, про природне право та ін.

Новизна й оригінальність політичних поглядів римських мислителів полягали в тому, що ними були висунуті ідеї, відповідні відносин зрілого рабовласницького суспільства. Можна виділити два кола ідеологічних уявлень, в яких найбільш яскраво проявилася своєрідність римської політико–правової думки.

До першої з них слід віднести зміни в політичній теорії, зумовлені розвитком відносин приватної власності і рабства. Виникнення крупної земельної власності і концентрація багатства, супроводжувалася поглибленням

соціальних конфліктів, поставили панівні класи перед необхідністю посилити правовий захист майнових відносин. Усвідомлення цієї потреби викликало у них підвищений інтерес до правових засобів закріплення свого панування, породжувало уявлення про те, що держава служить для захисту майна і тримається на згоді громадян щодо права. У творах прихильників рабовласницької знаті загальним місцем стають визначення раба як речі, як "розмовляючого знаряддя" і т.п.

Результатом практичної діяльності юристів за тлумачення законів стало відокремлення юриспруденції в самостійну галузь знань. З часом вона набуває статусу джерела права. У працях римських юристів одержують детальне обґрунтування інститути та норми чинного права, тому числі правовий статус вільних і рабів, класифікація майнових угод, зміст права власності і порядок спадкування.

До другого кола слід віднести зміни в політичній теорії, що відображали перебудову державного механізму в епоху імперії, коли республіканська форма правління була замінена промонархическим режимом. Правляча верхівка відмовилася в цей період від політичних ідеалів, яким слідувала полисная аристократія. Для офіційної ідеології Римської імперії характерні ідеї космополітизму, світового панування римлян, а також концепції необмеженої імператорської влади і державний культ правлячого імператора.

Значний вплив на ідеологію римського суспільства справила філософія стоїків. Її послідовники (Сенека, Марк Аврелій) міркували про «духовне рівність» всіх людей, включаючи панів і рабів, їх безсиллі змінити долю, про необхідність підкоритися світовому закону. Містичні сторони і песимізм вчення стоїків посилювалися з наростанням кризи рабовласницького ладу. Багато ідей стоїцизму були сприйняті християнством – ідейною течією, що зародився серед соціальних низів Римської імперії. На протязі II–III ст. християнська релігія поступово втратила свій первісний бунтарський дух, а в IV ст. була зведена в ранг офіційної ідеології римського держави.

Погляди Марка Туллія Ціцерона на право, закон і державу

В римському рабовласницькому суспільстві панівне положення займала землевладельческая аристократія. По мірі зміцнення своїх позицій вона відтісняла як стару спадкову знать, так і заможну верхівку торгово–промислових шарів. Якщо в державах–полісах політичні конфлікти серед вільних визначалися головним чином зіткненнями між родовитої знаттю і табором демократії, то тепер, з утвердженням приватної власності на землю, вирішальним стає протиборство великих і дрібних земельних власників.

Найвизначнішим ідеологом римської аристократії в період республіки був знаменитий оратор Марк Тулій Цицерон (106–43 рр. до н.е.). Своє політико–правове вчення він виклав, наслідуючи Платона, в діалогах «Про державу» і «Про закони». Деякі аспекти державно–правової тематики зачіпаються їм також у творах з етики (наприклад, у трактаті «Про обов’язки») і в численних промовах.

Цицерон виходить із загальних для всіх прихильників аристократії уявлень про природне походження держави. Наслідуючи Аристотеля і стоїків, він стверджував, що цивільні громади виникають не з встановлення, а від природи, бо люди наділені богами прагненням до спілкування. Першою причиною для об’єднання людей у державу послужила «не стільки їх слабкість, скільки, так би мовити, вроджена потреба жити разом». В дусі аристократичних навчань свого часу Цицерон наполягав на тому, щоб державна влада вручена мудрецам, здатним наблизитись до досягнення світового божественного розуму. Держава могла б стати вічною, запевняв мислитель, якби люди жили за заповідями і звичаями батьків. Метою держави, згідно його концепції, є охорона майнових інтересів громадян.

Аналогічним чином вирішуються їм і питання, що стосуються походження і сутності права. «Істинний і перший закон, здатний наказувати і забороняти, є прямий розум всевишнього Юпітера», – стверджував Цицерон.

Цей вищий, природний і неписаний закон виникає задовго до того, як люди об'єдналися в цивільні громади, і його не можна змінити голосуванням народу або рішенням суддів (тут – відвертий випад проти навчань рабовласницької демократії). Закони держави повинні відповідати встановленим в природі божественного порядку – в іншому випадку вони не мають законної сили. На сторожі божественного природного закону зобов'язані стояти жерці. Виникнення права, підкреслював Цицерон, «слід виводити з поняття закону. Бо закон є сила природи, він – розум і свідомість мудрого людини, він – мірило права і безправ'я». Права мудрих і гідних громадян, включаючи право власності, впливають безпосередньо з природи, з природного закону.

Крізь цей лад типово аристократичних уявлень пробиваються разом з тим паростки принципово іншої доктрини. В явному протиріччі з власними вихідними положеннями Цицерон стверджував, що держава є не тільки природним організмом, але і штучним утворенням, «народним встановленням». Цицерон визнає рівність всіх людей від природи і можливість досягнення мудрості кожним, хто одержить освіту. Майнові і соціальні відмінності між людьми, з цієї точки зору, виникають не від народження, а в силу сталих у суспільстві відносин. «Приватної власності, – заявляв Цицерон, полемізуючи з послідовниками Аристотеля, – не буває від природи». Вона виникає на основі або давнішого заволодіння, або перемоги у війні, або закону та угоди. Позитивно оцінюючи значення багатства і договори в житті суспільства, Цицерон приходить до висновку, що держава тримається на кредиті.

Ці та інші подібні їм положення були запозичені мислителем з ідеології полісної демократії. Розвиваючи їх, Цицерон визначає держава (*res publica*) як справу народу, де під народом розуміється «з'єднання багатьох людей, зв'язаних між собою згодою в питаннях права і спільністю інтересів». У трактуванні Цицерона право виступає основою держави, його визначальним початком. Держава в такому розумінні виявляється вже не тільки моральним співтовариством вільних громадян (яким воно представлялося Платону і Аристотелю), але і правовою спільнотою. Запропоноване Цицероном поняття

держави відіграло значну роль у подальшому розвитку політико–правової теорії.

Цицерон, говорячи про народ у своєму визначенні держави, мав на увазі виключно землевласників і великих торговців. Про це красномовно свідчить приводиться в трактаті «Про обов'язки» перелік занять і професій, не гідних вільного людини. Цицерон відносить до числа зневажених людей лихварів, дрібних торговців, власників ремісничих майстерень, а також всіх трудящих. З такими людьми, зайнятими «брудною справою», у гідних громадян не може бути ніяких спільних інтересів.

Політичний ідеал Цицерона – аристократична сенатська республіка. У загальнотеоретичному плані він обґрунтовує свій ідеал вченням про змішану форму правління.

Посилаючись на грецьких мислителів, Цицерон розрізняє три основні форми держави: царську владу – монархію, влада оптиматів – аристократію і владу народу – демократію. Серед них кращого, на думку Цицерона, є монархія. Кожна з цих простих форм влади неминуче вироджується, що призводить до виникнення таких порочних станів держави, як тиранія, панування кліки багатих і влада натовпу (черні). Порочні стану, власне, не є формами держави, оскільки там панують сваволя і насильство, і, отже, розпадається сама держава як об'єднання вільних громадян. Найбільш досконалою і стійкою формою правління Цицерон вважав змішане держава, що поєднує початку монархії, аристократії і демократії. До такого ладу, на його думку, наближалася Римська республіка в часи «батьків» і «дідів». Монархічні початку були представлені в ній владою консулів, аристократичні – правлінням сенату, демократичні – народними зборами і владою трибунів. У цій частині вчення Цицерона не виходило за рамки давньогрецьких концепцій кругообігу державних форм (Платон, Полібій) і політичних ідеалів знаті, вимагала реставрації староустойных порядків.

Цицерон творив у період становлення Римської імперії. Підтримуючи і схвалюючи загарбницькі війни Риму Цицерон відмовляється від ідеалів

замкнутого, самодостатнього поліса. Під впливом стоїків він пропагує ідеї космополітизму і світової держави.

У правовій теорії перехід до імперії знайшов віддзеркалення в уявленнях про склад та різновиди права, що діє у римській державі. Твори Цицерона є найбільш ранніми творами римської літератури, де проводиться розходження між природним правом, правом і правом народу римських громадян.

Римські юристи про право, закон, державу. Створення ними нової науки – юриспруденції

Правові погляди рабовласницької аристократії отримали практичне втілення в діяльності римських юристів.

Світська юриспруденція як самостійна галузь знань склалася в Стародавньому Римі у II–I ст. до н.е. За своїм характером і спрямованістю вона з'явилася специфічним породженням ідеологією тих прошарків рабовласницької знаті, які були зацікавлені в посиленні правової охорони приватної власності і в той же час виступали проти розширення законодавчої діяльності держави у сфері майнових відносин, покладаючись більше на поради і консультації небагатьох обраних юристів («право мудрих»), ніж на писаний закон.

Розквіт римської юриспруденції припадає на епоху ранньої імперії (I ст. до н.е. – III ст. н.е.). У цей період імператори, прагнучи обмежити законодавчу владу сенату, надають найбільш видатним юристам право давати роз'яснення та тлумачення діючих правових норм, обов'язкові для всіх посадових осіб і суддів. Роз'яснення правознавців прирівнюються тим самим до закону. З другої половини III ст., коли законодавча влада зосереджується в руках імператорів, надання такої привілеї припиняється, і римська юриспруденція приходить в занепад.

До числа найбільш відомих юристів періоду ранньої імперії належали Гай, Папиніан, Павло, Цельс, Ульпіан і Модестин. Розлогі витяги з написаних ними творів містять Дигести Юстиніана.

Поняття права юристи виводили, подібно до Цицерону, ідеї стоїчної світового, загального закону природи. Згідно з визначенням Цельса, прийнятим багатьма римськими юристами, право – це мистецтво добра і справедливості (*ars boni et aequi*). Правосуддя, уточнював Ульпіан, є «пізнання божественних і людських справ, наука про справедливе і несправедливе».

Наведені висловлювання свідчать, що юристи не відокремлювали ще право від моралі. Як і інші послідовники стоїцизму, вони вважали джерелом права світової божественний розум.

У складі права, що діяло в Римській імперії, юристи виділяли три частини: природне право (*ius naturale*), право народів (*ius gentium*) і право громадян (*ius civile*).

Природне право, за їх уявленням, поширюється як на людей, так і на тварин. До його встановленням відносяться шлюб, сім'я та виховання дітей. За природному праву всі народжуються вільними.

Право народів, на відміну від природного, охоплює правила, які встановив світовий розум для людей. Римляни використовують це право у своїх відносинах з підкореними народами і сусідніми державами. Правом народів введені війна, рабство, підстава царств, міжнародна торгівля і ряд інших установлень.

Право громадян, чи цивільне право, регулює відносини між вільними римлянами. Цивільне право, зазначав Гай, є «власним правом держави». Джерелами цього права Папініан називав закони, рішення плебеїв, постанови сенату, декрети принцепса і «думки мудрих».

Розмежування права народів і права громадян, проведене в римській юриспруденції, мало на меті виправдати рабство, агресивні війни і нерівність завойованих народів по відношенню до римлян.

Право у Стародавньому Римі поділялося на приватне і публічне. По знаменитій формулі Ульпіана, публічне право належить до положення держави, приватне – до користі окремих осіб. Приватне право, вважав він, включає в себе приписи природного права, приписи права народів і приписи права цивільного.

Основну увагу юристи приділяли приватного права. В їх працях були закладені основи теорії цивільного права – цивілістики. Дозволяючи спори з цивільних справ, юристи розмежували види угод, виробили формули позовів, визначили правомочності власника та інших суб'єктів права.

До вивчення публічного права римська юриспруденція звернулася в I–II ст., коли правознавці, отримали привілей офіційного тлумачення закону, виступили на підтримку імператорського режиму. У публічному праві вони проводили ідеї необмежених повноважень принцепса, передачі йому законодавчої влади.

Внаслідок рецепції римського приватного права принципи були засвоєні теоретичної юриспруденцією у багатьох країнах континентальної Європи. Під впливом римської цивілістики склалися класичні правові доктрини XVIII–XIX ст., наділили власника абсолютним правом розпоряджатися належною йому річчю на свій розсуд.

Загальна характеристика і джерела права Візантії в IV–VII ст.

Візантійське право, історія якого налічує більше тисячі років, являє собою унікальне явище для середньовічної Європи. Воно характеризується відносно високим ступенем стабільності, внутрішньої цілісності, а також здатність пристосовуватися до мінливих соціально–економічних та політичних умов. Ці якості права в Візантії визначалися рядом історичних факторів, серед яких особливе значення мали традиційно сильна центральна імператорська влада, римське правове спадщину, візантійська християнська церква. Ці фактори сприяли інтегруючих вплив на право, додавали йому властивості системності.

Вже на ранніх етапах розвитку держави у Візантії склалася своєрідна правова система, яка виросла безпосередньо з римського права, але випробувала на собі вплив специфічних перехідних до феодалізму відносин у суспільстві, що відрізнялися великою соціальною та етнічною строкатістю. Під

впливом часу та чисто місцевих умов, зокрема різноманітних правових звичаїв, римські правові інститути поступово еволюціонували. Але принципові засади римського права і правової культури не були підірвані і не піддалися корінним змінам, чому в чималому ступені сприяло тривале збереження в Візантії рабовладельческого укладу.

Пряма спадкоємність римського і візантійського права знайшла своє відображення у використанні імператорського законодавства в якості основного джерела права. Відносна стабільність політичної системи Візантії сприяла тому, що саме тут були зроблені перші спроби кодифікації імператорських конституцій, а потім і римського права в цілому. Так, першим офіційним небозводом римських законів був складений у 438 р. Кодекс візантійського імператора Феодосія (Codex Theodosianus), в який увійшли всі імператорські конституції з часу правління Костянтина (з 312 р.). Тим самим у Візантії втратила чинність більш раннє римське законодавство, не включене в цю збірку.

У IV–VI ст. у Візантії спостерігається високий рівень розвитку правової думки, складаються самостійні юридичні школи (найвідоміші – в Бейруті і Константинополі). Серед юристів бейрутської школи, які викладацьку роботу поєднували з участю в імператорських кодифікаційних роботах, особливо прославилися Домнін, Скіліацій, Кирило, Патрік та ін.

Візантійські юристи були не просто хранителями античних правових і культурних традицій. Вони адаптували римське право відповідно до нових потреб суспільства, вносячи при цьому зміни і вставки (інтерполяції) в класичні тексти римських юристів. Таким чином готується ґрунт для проведення великомасштабних кодифікаційних робіт. Не випадково саме у Візантії, як уже зазначалося, в середині VI ст. під керівництвом видатного юриста Трібоніана була здійснена всеосяжна систематизація римського права, підсумком якої є Звід законів Юстиніана (Corpus juris civilis). Ця кодифікація аж до XI ст. залишалася не тільки найважливішим джерелом діючого права Візантії, але й була тим фундаментом, на якому остаточно сформувалася її правова система.

Звід законів Юстиніана, будучи у своїй основі переложение римського права, відбив і деякі специфічно візантійські риси. Вони виявляються в ряді інтерполяція в тексті Дігест, ще більшою мірою в Кодексі і особливо в Новелла Юстиніана. Ця остання частина небовзду, виконана не на латині, а на грецькій мові і включає близько 160 конституцій (новел) самого Юстиніана, в значній мірі відображала своєрідні умови візантійського суспільства того часу. Хоча в кодифікації Юстиніана намітився відомий поворот у бік класичного римського права, в ній в повній мірі проявилися тенденції, властиві посткласическому періоду і отримали подальший розвиток на наступних етапах історії візантійського права. Ці тенденції знайшли своє вираження насамперед у відомому спрощення і «вульгарізації» римського права під впливом позднеелліністического (так званого греко–східного) права.

Візантійські юристи на відміну від своїх класичних попередників, уникайте дефініцій і використовували казуістическій стиль викладу, прагнули нерідко до спрощення, до з'ясування термінів, до вироблення простих і зрозумілих визначень. Так, у заключній (50–й) книзі Дігест введені спеціальні титули (16 і 17), де дається тлумачення слів та основних понять. Визначення термінів було особливо вживаних в навчальній літературі, в тому числі в інституціях Юстиніана. Особливою популярністю в цей час мала робота Кирила Старшого «Про дефініціях».

На формування візантійської правової системи значний вплив надали і правові звичаї, особливо поширені в східних провінціях. Звичайне право з притаманним йому примитивизм підривало логічну стрункість системи римського права, спотворює ряд його інститутів, але вніс до нього життєво важливу струміль, відбившись розвиток нових суспільних відносин: общинних і феодальних. З позднегреческого права в Звід законів Юстиніана перейшов такий інститут, як емфітевзіс, нові форми усиновлення та емансипації підвладних осіб і т.д. Під впливом східного права було введено письмове діловодство та судочинство, що спричинило за собою скасування старої системи позовів та затвердження екстраординарного (лібеллярного) процесу.

Ряд інтерполяцій, внесених в Звід законів Юстиніана, виникає не з юридичної практики, а відбивав поширені у Візантії ідейні течії (платонізм, стоїцизм, християнство). Особливо помітним в кодифікації Юстиніана було вплив християнства. Так, Інституції та Кодекс безпосередньо відкривалися зверненням імператора до Христа, а в самих законодавчих актах містилися численні посилання на священні книги. Деякі правові інститути починають трактуватися в чисто релігійному дусі, так, брак вже розглядається як «божественна зв'язок» (*nexum divinum*). Під впливом християнства в раціоналістическую схему римського права вносяться і деякі етичні конструкції. Так, Юстиніан в Дігестах поряд з поняттям права (*jus*) використовує традиційне поняття «правосуддя» (*justitia*), але тлумачить останнє як «справедливист», причому в дусі християнської моралі. Він включає в звід законів конструкцію природного права (*jus naturale*), але трактує її не в тому сенсі, як її розуміли класичні юристи III ст., А як право, встановлене божественним провидінням. Основні напрямки переробки класичного римського права, що знайшли своє відображення в численних інтерполяції, в кодифікації Юстиніана, отримали більш повне розвиток в подальшій історії візантійського права.

У візантійських судах застосування кодифікації Юстиніана натрапляли на великі труднощі. Ряд її положень застарівав, але головне – вона була занадто складною і недоступною для населення імперії. У зв'язку з цим в VI–VII ст. для практичних цілей візантійськими юристами склалися спрощені коментарі до законодавства Юстиніана на грецькій мові у вигляді парафраз (переказів), індексів (покажчиків), схолій (навчальних приміток). Широку популярність отримали Парафраз Інституції Юстиніана, складені на грецькій мові для студентів–юристів Феофанії, а також Схолії Стефана, що включав знаменитий Індекс до Дігестам Юстиніана. Візантійські юристи на підставі витягів з кодифікації Юстиніана складали і практичні збірники, містили переліки і зразки договорів, формуляри позовів і т.п.

В цей же час у Візантії був прийнятий ряд нових імператорських законів, де під впливом розвиваються общинних порядків все частіше сприймалися

норми звичайного права. Таким чином проявилася одна з характерних тенденцій розвитку візантійської правової системи, а саме прагнення імператорської влади консолідувати всі право в писаного закону.

Політичні і правові ідеї первісного християнства

У I ст. н.е. в Римській імперії склалася і стала швидко поширюватися нова релігія – християнство. У розвитку організації християн зазвичай розрізняються два етапи: «апостольська церква» (приблизно I–II ст.) і прийшла їй на зміну (приблизно у другій половині II ст.) «єпископальна церква». Еволюція церковної організації супроводжувалася, очевидно, зміною політико–правової ідеології християн, проте в книгах Нового завіту містяться як первинні, так і наступні ідеї християнства I–II ст.

У творах ранньохристиянської літератури (Одкровення Іоанна – «Апокаліпсис») засуджувалися рабовласницький Рим – «велике місто, царствующий над царями земними», римські імператори (особливо «звір–антихрист Нерон» – гонитель християн), царі, вельможі, тисячники, і багаті купці. Християни мріяли про знищення «великої блудниці вавилонської» – Римської імперії, яку вони називали «царством диявола», «диявольським світом зла і насильства»: «Горе, Горе тобі, велике місто Вавилон, місто міцний! Бо в один час прийшов суд твій».

Християни чекали пришествя месії Христа – рятівника, божого посланця, який у сутичці з «звіром–імператором» зруйнує царство зла, повалить гнобителів в «геєну вогненну». Потім встановиться обіцяне пророками тисячолітнє царство, мешканці якого «не буде вже ні голодувати, ні спраглим, і не буде палити їх сонце і ніякої спеку».

В очікуванні месії проповідували смирення і непротивлення злу насильством: «не платіть Нікому злом за зло», «любіть ворогів ваших, благотворіть тих, хто вас. Благословляйте проклинає вас і моліться за ображаючих вас. Хто вдарить тебе по щоці, підстав і іншу; і отнимающему в

тебе верхній одяг, не перешкоджай взяти і сорочку». Разом з тим у творах християнської писемності збереглися натяки на збройні загони християн («не мир я принести прийшов, а меч»), на їх бойові сутички з римськими окупантами («ім'я ж їм – легіон»). Головне ж – очікування швидкого, з сьогодні на завтра, пришествя месії: «Ото, незабаром приходжу, і зо мною заплата моя, щоб віддати кожному по ділах його».

В очікуванні швидкого пришествя месії християни прагнули відокремитися від царства зла у своїх громадах. Християнство проголосило рівність прихильників нової релігії. У дискусіях християнських громад була подолана ідея богообраності тільки окремих народів. Громади були організовані на демократичних засадах. Не було духовенства, предметів культу, обрядів. Віруючі віддавали громаді своє майно, за загальний рахунок влаштовувалися громадські трапези. Зв'язок між громадами підтримували мандрівні проповідники (апостоли), не мали привілеїв. Громада годувала апостола кілька днів, після чого він повинен був або йти далі, або працювати разом з іншими: «Якщо хто не хоче трудитися, той не їсть».

У християнському вченні в релігійній формі були виражені деякі загальнолюдські цінності, елементарні норми моралі та справедливості. «І як хочете, щоб з вами поступали люди, так і ви чиніть з ними», – говориться в Новому завіті. Там же містяться заповіді: не вбивай, не кради, не свідкуй неправдиво, не чини перелюбу, не побажай чужого, люби ближнього, як самого себе. У Новому завіті міститься засудження багатих: «верблюдові легше (канату) пройти крізь вушко голки, ніж багатому увійти в Царство Боже»; «послухайте, ви, багаті, плачте і ридайте про лихах ваших, що знаходять на вас... ось плата, утримана вами у працівників, пожавших поля ваші, волає; і голосіння женців дійшли до слуху Господа».

В I–II ст. мережа християнських громад розкинулася по всій Римській імперії. Ряди прихильників нової релігії, що давала духовну втіху і надію, неухильно росли. З II ст. християнські громади поповнювалися вихідцями з заможних і освічених верств суспільства. Багаті і честолюбні люди по-своєму

відчували і переживали гніт Римської імперії, загальну апатію і деморалізацію, теж шукали духовної розради і звільнення. Це призвело до зміни соціального складу, організаційних принципів та ідеології християнських громад. Еволюція християнства зумовлювалася розчаруванням в надії на швидкий прихід месії.

До середини II ст. в християнстві бере верх то напрям, яке робило упор на містичні сторони навчання. Складається відокремлений від маси віруючих церковний апарат. Керівництво громадами переходить в руки єпископів, пресвітерів, дияконів, утворили стоїть над віруючими клір (духовенство). Єпископами призначалися, як правило, заможні люди: «Бо хто не вміє управляти власним домом, той буде піклуватися про церкви Божої?». Єпископи різних громад встановили між собою міцні зв'язку; таким чином була створена вселенська церква. «Поза церквою немає порятунку», «без єпископа немає церкви», «на єпископа повинно дивитися, як на самого Господа», – вчило духовенство.

Присвоївши монопольне право проповідувати і тлумачити християнське вчення, духовенство розробив складну систему обрядів, служб, догм, використовуючи ряд положень інших релігій (наприклад, мітраїзму) і філософських шкіл (наприклад, стоїків, гностиків). Загальні трапези були замінені причащенням, апостоли – слугами і гінцями єпископів, рівність віруючих – протилежністю між кліром і мирянами.

У християнській літературі II–III ст. велике місце займає апологетика. Християнські автори прагнуть довести римському суспільству і запевнити імператорів, що нова релігія не тільки не небезпечна рабовласницького державі, але і є його надійним союзником.

Первісне засудження імператорської влади вже під II ст. звелося до релігійної опозиції насаждавшемуся владою культу імператорів, вимогу поклонятися їм, як богам. «Віддавайте кесарю кесарево, а Боже – Богу», – далі призову ухилятися від офіційного культу імператорів, справно сплачуючи, однак, податі, церква не йшла.

В той же час ця опозиційність компенсувалася відчайдушними закликами підкорятися властям і початкам: «Усяка душа нехай буде покірна вищій владі; бо немає влади не від Бога, існуючі ж влади встановлені від Бога. Тому противиться владі, противиться Божій встановленню»; «Бога бійтеся, царя поважайте. Слуги, з усяким страхом коріться панам не тільки добрим та тихим, але й прикрим»; «раби, коріться панам своїм тілом зі страхом і трепетом, у простоті серця вашого, як Христа. Не перед очима тільки служачи... але як раби Христові, чиніть від душі волю Божу. Служачи з ретельністю, як Господеві, а не як людям».

Церква наполегливо прагнула до союзу з імператорською владою. З IV ст. імператори вже змушені рахуватися з церквою і навіть шукати у неї підтримки. За імператора Костянтина християнство було оголошено рівноправною з іншими релігіями (313 р.), а потім панівною (324 р.) релігією.

Еволюція християнства супроводжувалась запеклою боротьбою між церквою і різними єресями (єресь – віровчення, засноване на деяких спільних з офіційною церквою догматах, але опозиційний, відмінне від церковного).

Так, у другій половині II ст. в Малій Азії виникла секта монтаністів, продовжували проповідувати ненависть до Римської імперії, передвіщати близьке пришестя месії, кінець світу зла і насильства, встановлення тисячолітнього царства: «Ми не хочемо більше залишатися в рабстві, ми бажаємо швидше царювати». У громадах монтаністів зберігалися спільні трапези, демократичні порядки ранньохристиянських громад.

Тоді ж виникли антицерковні секти гностиків (гносис – знання), що сполучали ряд положень християнства з вченням про «логос» у дусі філософії неоплатонізму і стоїків. Деякі гностики (Епіфан) вчили, що суспільна нерівність суперечить божественному закону справедливості: «Бог не робить різниці між багатим і бідним і правителем народу, між нерозумними і розумними, жінками і чоловіками, вільними і рабами... бо ніхто не може відняти у свого близького його частку світла, щоб самому насолоджуватися подвійний». Божественному закону справедливості Епіфан протиставляв

людський закон, заснував приватну власність: «моє» і «твоє» прийшло у світ через закони, так що тепер ніде немає спільності.

Єретики широко використовували апеляцію до текстів писання, що відповідав настроям мас. З IV ст. в Північній Африці виникло рух рабів, колонів і вільних бідняків, які називали себе агонистиками (борці, воїни христові). Озброєні дрючками (бо, згідно з писанням, «всі, хто візьме меча, від меча і загинуть») агонистики нападали на садиби багатіїв, знищували кабальні документи, вбивали власників латифундій або змушували їх працювати на млинах і в каменоломнях («якщо хто не хоче трудитися, той не їсть»). Єпископи писали, що «за їх рішенням наказом раби і пани змінювалися положеннями».

У Північній Африці розвивалося також рух донатистів – християн, прагнули зберегти чистоту церкви, шанували мучеників, що постраждали під час імператорських гонінь на християн, перекрещивавших відступників, відреклися від християнства в часи гонінь, а потім поверталися до громади. Це рух прагнула відокремитися від держави, в тісний союз з яким вступала церква. «Що імператорові до церкви?» – говорив єпископ Донат, за іменем якого названо рух. Своєю опозиційністю донатизм ускладнював відносини церкви з імператорською владою; крім того, це рух розколювало церква, відволікаючи від неї частину віруючих; нарешті, у середині IV ст. донатісти об'єдналися з агонистиками. Церква волила до імператорів, вимагаючи застосування збройної сили проти тих і інших.

Зародження теократичних доктрин. Августин Блаженний

Визнання християнства державною релігією не виключало того, що між імператорською владою і церквою часом виникали тертя. З одного боку, імператори не були чужі погляду на священників як на своїх чиновників, зобов'язаних виконувати імператорські веління; деколи імператори притязали на авторитарні рішення навіть і суто релігійних питань. З іншого боку, духовенство, сильне своєю організацією та ідейним впливом, аж ніяк не бажало

перетворюватися у слухняних виконавців велінь світської влади. Більш церква притязала не тільки на повну незалежність у релігійних справах, але і на участь у політичній владі, вимагаючи допомоги держави у насадженні християнства, в боротьбі з єресями, в множенні та охороні церковних багатств.

Домагання церкви на участь в органах державної влади обґрунтовувалися так званими теократичною теоріями.

Одним з перших теоретиків теократії був константинопольський єпископ Іоанн Златоуст (345–407 рр.). Зі слів апостола «всяка влада від бога», міркував Златоуст, не впливає, що кожен князь особисто ставиться богом – богом дана лише загальний принцип влади. Біблійні оповіді свідчать, що царі, вмешивавшиєся у справи церкви, – не справжні царі, вони несли покарання за таке втручання. З цього випливає повчання: «Залишайся у своїх кордонах – одні межі царства, інші священства. Однак останнім більше першого... Цареві звірено земне, мені небесне, царю доручені тіла, священнику душі... Останнього князівство вище; тому цар схиляє голову під руку священника».

Помітною віхою в розвитку політико–правової ідеології християнської церкви в епоху рабовласництва було вчення гиппонского (Північна Африка) єпископа Аврелія Августина (354–430 рр.), прозваного православної церквою «Блаженний», а католицької – визнаного святим і вчителем церкви.

Аврелій Августин, як і інші єпископи і видатні церковні автори перших століть християнства, вважається одним із «батьків церкви». Він сучасник розділу Римської імперії на Західну і Східну (395 р.), захоплення і розграбування Риму вестготами (410 р.), єретичних рухів у Північній Африці та в інших частинах Римської імперії. В його працях викладені основні положення теократичної доктрини, справила глибокий і довготривалий вплив на політико–правове вчення церкви.

У творі «Про град божий» Августин писав, що в світі існує дві держави: «божий град» (церква) і «град земний» (державна). Церква «мандрує по землі, маючи мету на небі», «церква і тепер є царство небесне». Тільки до неї підходить визначення держави, дане Цицероном, так як лише в церкві – право

та загальна користь, щира справедливість, мир і спокій. До граду божу належить перший праведник – Авель. Засновником граду земного був братовбивця Каїн; держава – створення людське, його мета – тимчасова, воно створене насильством, тримається примусом: «При відсутності справедливості що таке держави, як не великі розбійницькі зграї, так само як і самі розбійницькі зграї що таке, як не держави в мініатюрі».

Виправдання держави в тому, Августин стверджував, що воно підтримує земний, тимчасовий порядок, причому і тут різні держави: є два види земних царств.

Одні – організації насильства і розбою, вони починаються з братовбивці Каїна, тривають братовбивцею Ромулом, уособлюють гріх, несправливість, насильство, «суспільство нечестивих». Інші царства – це «християнські держави», влада яких ґрунтується на турботі про підвладних.

В кінцевому рахунку виправдання держави – у служінні церкви, допомоги небесного граду направляти світ земного до світу небесного, зберігати і підтримувати єдність образу людських думок і бажань.

Августин – один з перших церковників, які закликали насильно залучати до християнської церкви, збройним шляхом викорінювати єресі. Він наполягав на надсилання їм в Африку військ для придушення донатистів і агонистиків: «Зухвалість мужиків повстає проти їх власників».

Проблема знищення єретиків і примусового хрещення невіруючих займає чимале місце у працях Августина. Насильство – не зло, якщо воно застосовується у благих цілях: батько б'є неслухняних дітей, бог страждання вчить людей, люди силою утримують того, хто падає в прірву. У творі «Апологія гонінь» Августин стверджував, що «краще рани, завдані іншому, ніж поцілунок ворога». В інших його творах йдеться, що «церква переслідує, люблячи». Нарешті, в «Листі до Донату» Августин писав, що церква тепер "не тільки запрошує до добра, але і примушує до нього".

Джерело зла – вільна воля людей, тягне їх від єдності до безлічі. У справах віри це дуже небезпечно: «Перш ніж розуміти, ми повинні вірити».

Єретики гірше отруйників, вони – вороги єдності. Коль скоро мета християнського держави – благо, держава, якщо зневіра не піддається переконання, має «примушувати людей, а не вчити». «Ви думаєте, що нікого не слід примушувати до правди, проте читаєте у св. Луки, що пан сказав своїм слугам: примусове увійти всіх, кого знайдете».

Правда, міркував Августин, Христос нікого не примушував, але «був тоді імператор, який би вірив в Христа і міг би служити йому в благочесті, видаючи закони проти зла». У часи Августина велика частина населення Римської імперії трималася колишніх, поганських культів. Церква турбували і невідвладні їй християнські секти єретиків. Тому Августин закликав використовувати примус для хрещення язичників і викорінення єресей: «Як же можуть царі служити господу в страху інакше, ніж воспрещая і караючи в благочестивій строгості те, що суперечить вказівкам господи?»

Виправдання держави, по Августину, – і в підтримці соціального порядку: «Ніяк не слід про нього (бога) думати, щоб законам його провидіння були чужі людські царства, панування людей і їх рабство». Августин висунув новий аргумент в обґрунтування рабства. Рабство не створено ні природою, ні правом народів – «ім'я рабства заслужила вина, а не природа». Джерело рабства – гріх біблійного Хама: «Гріх – перша причина рабства, і це буває не інакше, як по суду божу, у якого немає неправди». Джерело рабства окремих людей – військовий полон, причому і це має виправдання, оскільки війни, за вченням Августина, не суперечать божим заповідям.

Божественним встановленням є і приватна власність, майнова нерівність, поділ на бідних і багатих. «Хто сотворив тих і інших? – Господь! Багатого щоб допомогти бідному, бідного – щоб випробувати багатого». У творах Августина християнське віровчення відкрито і відверто пристосовується до земним інтересам влади імущих. «Скільки багаті зобов'язані Христа, який відшкодовує їм збиток: якщо в них був невірний раб, Христос звертає його і не каже йому: залиш свого пана».

Характеризуючи «християнську державу» як зразок «земного граду», Августин писав: «Держава краще все буде і зберігається, будучи заснований і пов'язано вірою і міцним згодою, коли всі люблять загальне благо; вища благо є бог». Практично зразком цього ідеалу стало рабовласницьке християнська держава, кероване за участю духовенства, насильно переважна інакомислення, провідне агресивні війни. Виправдовуючи останні, Августин дав ґрунтовне тлумачення заповіді «не убий». Його перетолковання звелось до того, що «її аж ніяк не переступають ті, які ведуть війни з уповноваження від бога».

Теократичні ідеї Августина в певній мірі здійснилися в Східній Римській імперії (Візантії). Тісний союз церкви і держави, переплетення їх механізмів створили теократичну імперію, задержавшую розпад рабовласницького ладу.

Питання для самоконтролю

1. Який вплив мали грецькі мислителі на формування політико–правових ідей Рима?
2. Деталізувати і пояснити суть визначення держави, дане Цицероном.
3. Суть права (закон) зв'язку, дане Цицероном.
4. Проаналізувати логіко–правові конструкції римських юристів.
5. Охарактеризувати джерела права Візантії в IV–VII ст.
6. У чому полягає виняткове значення християнства в історії суспільно–політичної думки?

Список електронних посилань до теми 3

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/16.htm> (дата звернення: 25.05.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/17.htm> (дата звернення: 25.05.2017).

Питання 3 : <http://www.zen.in.ua/seredn%D1%96v%D1%96ka/v%D1%96zant%D1%96ya/zagalna-xarakteristika-%D1%96-dzherela-prava-vizantii-v-iv-vii-st> (дата звернення: 25.05.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/18.htm> (дата звернення: 25.05.2017).

Питання 5 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/19.htm> (дата звернення: 25.05.2017);

Питання 6 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/19.htm> (дата звернення: 25.05.2017);

ТЕМА 4 ПОЛІТИЧНІ ТА ПРАВОВІ ВЧЕННЯ В ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ В ПЕРІОД ВИНИКНЕННЯ І РОЗВИТКУ ФЕОДАЛІЗМУ

План

1. Загальна характеристика політико–правової думки західноєвро–
європейського середньовічного суспільства.
2. Теократичні теорії.
3. Політико–правові ідеї середньовічних єресей.
4. Політико–правова теорія середньовічної схоластики. Хома Аквінський.
5. Середньовічні юристи.
6. Вчення про закони і державу Марсилия Падуанського.

Загальна характеристика політико–правової думки західноєвро– європейського середньовічного суспільства

Падіння Західної Римської імперії (476 р.) завершило період історії Стародавнього світу і поклало початок історії середніх віків. В країнах Західної Європи періоду раннього Середньовіччя (V–X ст.) поступово складався станово–феодальний лад.

До IX–X ст. Західна Європа поділилася на безліч дрібних феодальних держав, майже не залежних від центральної влади королів, і імператорів. Склалися ієрархічна структура землеволодіння, пов'язана з відносинами сюзеренитета і васалітету, а також становий лад. Кожне стан займало у феодальній ієрархії строго певне місце, права (привілеї) та обов'язки зумовлювалися місцем в цій ієрархії; від привілейованого дворянства, особливо вищого, до обтяженого масою повинностей селянства. Суспільства країн Західної Європи були організовані як мннархическо–церковні станові ієрархії.

Кожна щабель цієї ієрархії мала свій правовий статус, тісно прив'язує членів навіть і вищих ступенів феодальної піраміди до свого місця в становій структурі. Республіканський повітря міст робив вільним від кріпосницького гніту, але не звільняв від гніту церкви, цехової регламентації, станових обов'язків і обмежень.

Особливе місце в феодальному суспільстві Західної Європи займала католицька церква. Церкві належало близько третини земель, населення яких перебувало від неї у феодальній залежності. Сама церква була організована по феодальному зразком на основі принципу суворої ієрархії, на монархічних засадах очолювалася римським папою. У католицької церкви були свої суди, збройні сили; ряд норм, встановлених церквою, мав юридичне значення (канонічне право). Духовенство було привілейованим станом феодального суспільства, а церква – важливою частиною феодальної структури.

У період феодальної роздробленості Західної Європи католицька церква була єдиною централізованою організацією, на чолі якої стояв римський папа – єпископ міста Риму, вважався наступником апостола Петра, якому Христос заповів створення церкви. Церква відігравала панівну роль в ідеології середньовічного суспільства. Відсутність різкої межі між товариствами Стародавнього світу та середніх віків давало можливість використовувати апологетику рабства для виправдання кріпацтва.

Світогляд середніх століть був богословською, теологічним світоглядом. Античні культура, політика, етика, мистецтво зарозуміло відкидалися церквою як язичницька мудрість, непотрібна, а то і шкідлива в світлі вчення Христа. Заняття філософією допускалися тільки в школах, створених церквою, що функціонували під її керівництвом і контролем; тому шкільний (схоластичне) знання і освіта були богословськими від початку до кінця. Однією з центральних проблем схоластики було співвідношення віри і розуму, релігії і філософії; проблема беззастережно вирішувалася на користь віри і релігії, догми якої не можуть бути спростовані розумом і не вимагають філософського підтвердження. Вищим джерелом істини визнавалось святе письмо, тексти

якого були вихідним пунктом і найважливішим аргументом в схоластичних міркуваннях, причому схоластика орієнтувалася навіть не стільки на святе письмо, скільки на догмати офіційного віровчення католицької церкви, спираються на строго визначені і розтлумачено тексти, а також на церковний переказ (твори отців церкви, рішення всесвітніх і деяких помісних соборів).

Церква і релігія прагнули заповнити все життя людини середньовічного суспільства. Церква брала людини при народженні і повчала на смертному одрі; навіть майбутня життя кожного християнина була в її руках, оскільки молитви могли полегшити долю душі в потойбічному світі. В таїнстві сповіді церква стежила за кожним вчинком, словом і навіть думкою віруючого, керувала кожним його кроком, тримаючи в стані постійного страху за долю душі. Дзвоном відлічувалися години кожного дня, час праці і відпочинку; постами і святами – дні в році, час початку сільськогосподарських робіт і їх кінця. Величезні, багато прикрашені храми приголомшували психіку людини; урочисте богослужіння, музика і спів брали в полон його уяву. Чудодійні ікони і мощі святих вважалися кращим засобом від усіх хвороб, а крестоцелование і клятва на Біблії – найбільш вірним засобом забезпечення угод. Віровідступництво було найтяжчим кримінальним діянням, а позбавлення причастя – одного з найсуворіших правових санкцій. Церква була місцем, де відбувалися найважливіші події в житті людини – весілля, хрещення дітей, відспівування рідних і близьких, і вона ж, нарешті, була місцем, куди можна було сховатися від переслідування, рятуючи своє життя.

Ідеологічне панування релігії і церкви зумовило та обставина, що основні напрямки політико-правової ідеології феодального суспільства Західної Європи виступали в релігійному вбранні. Загальної ідейною основою всіх політичних і правових доктрин Середньовіччя були релігійні уявлення, тексти священного писання. Ідеологи панівних станів посиленнями на Біблію прагнули обґрунтувати стану нерівність, привілеї феодалів, залежне становище селян. Цій меті слугували тексти про «покори рабів своїм панам», «богоустановленности влади», «непротивлення злу насильство», що містяться в

Новому завіті. Селянство і городяни свій протест проти феодального ладу висловлювали в єретичних рухах.

Теократичні теорії

Католицька церква, очолювана римським папою, притязала на вирішальне участь у політичній владі. Помітних успіхів у цьому вона домагалася в періоди, коли влада королів та імператорів слабшала з-за феодальних чвар, а на папському престолі опинялися сильні політики. Найбільш гострим спірним питанням між духовною і світською владою було питання про інвеституре (право призначення єпископів і абатів). Часом гострими виявлялися питання посвячення (помазання на царство) того чи іншого короля або імператора.

Могутнім засобом впливу церкви на непокірних їй феодалів був інтердикт (заборона здійснювати богослужіння і релігійні обряди, накладається на окремих осіб, країну, місто), відлучення від церкви, звільнення підданих від присяги.

Римським папою, досягли помітних успіхів в утвердженні верховенства церкви, був Григорій VII (ок. 1021–1085 рр., папа з 1073 р.). У творі «Диктат папи», складеному оточенням Григорія VII, стверджувалося, що римський папа має владу над усіма государями, наділений правом судити і зміщувати їх, йому повністю належить інвеститура. Суперечка папи Григорія VII і імператора Генріха IV про інвеституре переросла в гострий конфлікт, в результаті якого відлучений від церкви і колишній імператор був змушений піти з покаянням до Каносси, де знаходилася резиденція папи.

Найвищої могутності католицька церква досягла при Інокентія III (1160–1216 рр., папа з 1198 р.), котрий оголосив себе не тільки спадкоємцем апостола Петра, але і «вікарієм Ісуса Христа». При Інокентія III було утворено незалежну церковну державу (Папська область), королі розглядалися як васали папи, а єпископи були включені в загальну певну систему.

Домагання церкви і духовенства на світську владу обґрунтовувалися теократичною теоріями. Суть цих теорій зводилася до того, що держава займає підпорядковане по відношенню до церкви становище, з чого слід, що світські правителі повинні бути підпорядковані церкві не тільки як прості віруючі, але і в ряді відносин щодо здійснення політичної влади.

В обґрунтування використовувалися доводи Августина Аврелія, теорія «морального закону», відповідно до якої церкві належить право оцінювати і «судити» дії імператора не тільки як християнина, але і як носія влади.

Широко поширені були «теорія двох мечів», заснована на довільному сполученні та тлумаченні цитат з євангелій (імператор отримує свій меч від церкви і тому повинен служити їй своїм мечем), і «теорія сонця і місяця» (як місяць отримує свій блиск від сонця, так королівська влада запозичує свій блиск і авторитет від папи).

Церквою використовувалися різні фальшивки – наприклад, «Дарування Костянтина» (підроблений грамота від імені імператора Костянтина I, який ніби ще в IV в. передав римським папам владу над Західною Римською імперією) і «Лжеисидоровы декретиали» (де йдеться, що королі та імператори ще з перших століть християнства підпорядковувалися татам як наступникам Христа та апостола Петра).

Для приборкання норовливих сюзеренів церква іноді волила до їх васалам, звільняючи від присяги вірності, закликаючи до повалення «тирана». Цю тираноборческу ідею обґрунтовує в своїх трактатах англійський богослов, історик і юрист Іван Солсберийский (? – помер у 1180 р.).

В дусі римського права і церковної традиції він стверджував, що піддані з волі бога наділяють владою князя, який підпорядкований божественним законам і отримує меч (право проливати кров) від церкви. Держава подібно тілу: князь – його голова, сенат – серце, судді – вуха та мова держави. Душа держави, писав Іван Солсберийский, – священик.

Якщо князь порушує божественні закони (воздающие кожному своє), церковні канони, волю духовенства – такий князь є тираном. Тиран знищує

свободу народу, закони звертає підданих в рабство. Народ має право й зобов'язаний позбавити його влади. Іван Солсберийський вперше в ідеології християнської церкви допускає і теоретично обґрунтовує вбивство тирана, заперечуючи, проте, проти використання отрути, оскільки отруєння – спосіб нечесний і підступний.

Тираноборческе вчення Іоанна Солсберийського, засноване на своєрідному поєднанні ідеї теократії і демократії, майже не знайшла прихильників і послідовників у його сучасників, але набула значне поширення в XVI ст., особливо серед єзуїтів.

Імператори і королі прагнули обґрунтувати свою незалежність від церкви у світських справах. Захищаючись від домагань церкви, імператори і королі посилалися на тексти того ж писання про богоустановленности всякої (тобто і їх) влади («існуючі ж влади богом встановлені»). Вони по-своєму тлумачили «теорію двох мечів» – меч світської влади не залежить від церкви, оскільки Христос говорив: «Царство моє не від світу цього».

Політико–правові ідеї середньовічних єресей

У середньовічній Європі єрессю називалося релігійне вчення, що визнає основні ідеї (догмати) християнства, але і розуміюче толкующее їх інакше, ніж панівна церква. Всі єретики вважали себе справжніми християнами і виступали насамперед проти духовенства і церкви, извратившей, на їхню думку, справжнє вчення Христа. Церква, у свою чергу, звинувачувала єретиків у неправильному тлумаченні текстів священного писання, у запозиченні ідей сторонніх релігій або в повторенні єретичних ідей, вже засуджених церковними соборами. Багато єресі були суто богословськими і не стосувалися суспільно–політичних проблем. Однак і такі єресі, отримавши широке поширення, ставали небезпечними для авторитету панівної церкви, яка шукала і знаходила собі підтримку світської влади у винищенні інаковеруючих. Ще небезпечніше для церкви були єресі, які, звертаючись до текстів Нового завіту, звинувачували

духовенство у відступі від апостольських правил, в користолюбстві, тунеядство, в непомірною гордині і зарозумілості, у нехтуванні заповідями Христа. Нарешті, ряд єретичних вчень і рухів мав антифеодальний характер, засуджував не тільки церква, але і кріпацтво, дворянські привілеї, держава і право.

Першими єретиками Європи, поклали початок широкому суспільно–політичного руху, були болгарські богоміли.

Введення християнства в Болгарії (864 р.), створення слов'янської писемності та поширення релігійних книг збіглися з періодом бурхливого розвитку феодальних відносин. Різкий і насильницький перехід болгарського суспільства від общинно–патріархального ладу до станово–феодального, захоплення селянських земель царем, боярами, царськими слугами, церквою, обтяження убожіют селян масою повинностей на користь багатих породжували масове сумнів у тому, що все це відбувається з волі бога, який добрий і справедливий. Підтвердження цим сумнівам виявилось в Новому завіті, в самому початок якого сказано, що всі царства світу цього не належать доброму богу, а злого диявола. Так мовиться в євангеліях про спокусу Христа: «І звівши його на високу гору, диявол показав йому всі царства всесвіту під мить часу, і сказав йому диявол: тобі дам владу над усіма цими царствами і славу їх, бо вона віддана мені, і я, кому хочу, даю її; отже, якщо ти поклонишся мені, то все буде твоє».

Болгарські єретики знайшли в Новому завіті багато текстів, в яких протиставлялися бог і світ, дух і плоть, світло і темрява, добро і зло. Особливу увагу вони звернули на тексти євангелій, які дають підстави ототожнити диявола з багатством: «Ніхто не може служити двом панам; бо або одного буде ненавидіти, а другого любити; або до одного стане старатися, а другого знехтує. Не можете Богові служити й мамоні (багатству)». З цього богомілами робився висновок, що багатство є диявол (злий бог). В богомільських переказах, поширених у всіх слов'янських країнах, образно описано, як диявол, коли вигнаний з раю Адам став орати землю, взяв з нього «кабальну запис» – на

нього і на все його потомство, оскільки земля присвоєна їм, дияволом. Відтоді селяни і перебувають в кабалі у слуг диявола, захопили орні землі.

У вчення богомілів чимало і від здорової селянської логіки: кому приємно бачити хрест, на якому стратили син божий? Звичайно ж, не богу, а саме дияволу; тому хрестами – зняряддям страти прикрашають себе багаті, особливо церква, продалися дияволу.

У служінні дияволу богоміли звинувачували швидко богатевшую церква і духовенство. Про церковних переказах, статутах і обрядах вони говорили: «Це не написано в євангелії, а встановлено людьми». З усіх обрядів богоміли визнавали тільки пости, взаємну сповідь і молитву «Отче наш».

Богоміли стверджували, що пануванню багатства і насильства, феодальної кабалі, світу зла, як сказано в священному писанні, близький кінець: «засуджений Князь цього світу... Тепер суд цьому світові; нині князь світу цього вигнаний буде геть».

У безкомпромісній боротьбі з феодальною церквою та всім феодальним ладом богоміли створили за ранньохристиянському зразком власну організацію. Їх проповідники («апостоли») невпинно проголошували бунтівні ідеї: «Вчать ж своїх не коритися властелям своїм, – писав сучасник богомильського руху, – проклинають багатих, царя ненавидять, лають старійшин, засуджують бояр, вважають царських слуг мерзенними богові, і кожному рабу не велять працювати на свого пана».

Богомільское вчення незабаром після виникнення поширилося в інших країнах. У X–XI ст. під його впливом виникли єретичні руху у Візантії, Сербії, Боснії, Київської Русі. Особливо сильний вплив це вчення справило на ідеологію країн Західної Європи, в першу чергу Південної Франції та Північної Італії, де процвітали міста, були розвинені культура, ремесла, торгівля. Проповідь «добрих людей», катарів, патаренов, альбігойців (так єретиків називали на Заході), мала успіх у городян, окремих груп дворянства і селян; до кінця XII ст. католицька церква втратила вплив на півдні Франції і півночі Італії. В таємних писаннях, доставлених в Італію з Болгарії, викладалися

проблеми космогонії і світобудови, розповідалося про злом бога Старого завіту, який створив світ, і про Христа, покликане врятувати людей зі світу зла, пійми і несправедливості. Для обговорення проблем космогонії на собор катарів в Південну Францію (близько Тулузи) приїжджали з Болгарії богомільские апостоли («еретичні єпископи і тато», як їх називали інквізитори).

Для викорінення єресі римські папи організували ряд хрестових походів (альбігойські війни), заснували інквізицію і яких вважають жебраками ордена (домініканці і францисканці). Одночасно з утворенням інквізиції римський папа Інокентій III наказав знищити всі книги священного писання, перекладені на народну мову. Потім (1231 р.) мирянам взагалі було заборонено читати Біблію.

Нові хвилі єретичних рухів почалися у другій половині XIV ст.

Єретичні рухи XIV–XV ст. ґрунтувалися на тих же ідейних посилках, що і попередні їм. Відкидаючи церковний переказ як людська вигадка, єретики посилалися для обґрунтування своїх вимог на тексти священного писання. Вкрай рідко в єресях XIV–XV ст. відтворювалися ідеї «двох богів», властиві єресям X–XIII ст., так як альбігойці і пам'ять про них були цілком винищені хрестовими походами і інквізицією. Велике поширення в найбільш радикальних єресях і пізнього класичного Середньовіччя отримала ідея «тисячолітнього царства», «Царства Божого», возведеного в «Одкровенні Іоанна» (Апокаліпсис).

На основі священного писання одні єретики робили висновок, що церковні багатства суперечать заповітам Христа і апостолів, що численні обряди і церковні служби не мають обґрунтування в Новому завіті, що церква відійшла від справжньої віри і потребує суттєвого перетворення. Інші єретики звертали увагу на те, що священному писанню суперечать також стану нерівність, кріпосне право, дворянські привілеї, війни, страти, клятви, суди. Одні єретики обмежувалися вимогою церковної реформи і нерідко отримували підтримку світської влади; інші – на основі священного писання засуджували феодально–становий лад і держава взагалі.

Орієнтуючись на розстановку класово–станових сил в період селянської війни в Німеччині 1525 р., Ф. Енгельс назвав перший тип єресі бюргерським, другий – селянсько–плебейським. Ця типологія містить соціально–класову характеристику ряду єретичних рухів, але за її межами залишилися багато значні свого часу секти та рухи.

Одним з перших представників єресі цього періоду був професор Оксфордського університету Джон Вікліф, виступив в кінці XIV ст. проти залежно англійської церкви від папської курії і втручання церкви в справи держави. Вікліф засуджував церковну ієрархію і церковне багатство, стверджуючи, що вони суперечать писанню.

Одночасно з вченням Вікліфа в Англії виникло рух лоллардів, які вимагали передачі земель селянським громадам і ліквідації кріпосного права. Їх вчення відіграло помітну роль при підготовці найбільшого селянського повстання Уота Тайлера (1381 р.), одним з лідерів якого був проповідник Джон Болл. Посилаючись на писання, лолларди засуджували станове нерівність. «Звідки ж взялися їх права – говорив Джон Болл про дворяни, – якщо вони не були плодом узурпації? Адже в ті часи, коли Адам орав землю, а Єва пряла, не було й мови про дворяни». Вчення лоллардів було спрямоване проти феодального ладу в цілому.

Незабаром після придушення руху лоллардів почалася Реформація в Чехії. Початок Реформації було покладено виступом Яна Гуса проти привілеїв духовенства, десятини і церковних багатств. Після віроломної страти Гуса (1415 р.) розгорнулася національно–чеська війна проти німецького дворянства і верховної влади німецького імператора. В гуситському русі незабаром визначилися дві течії – чашники і таборити.

Програма чашников зводилася до ліквідації привілеїв духовенства, позбавлення церкви світської влади, секуляризації (передачі світській владі церковних багатств і визнанням самостійності чеської церкви).

Значно радикальнішими були вимоги таборитів, які виступали проти католицької церкви і церковної ієрархії; одночасно ними було висунуто ряд

антифеодальних гасел – знищення привілеїв як німецького, так і чеського дворянства, ліквідація кріпосного права та феодальних повинностей і т.д. Подібно раннім християнам багато таборити стверджували, що скоро настане «тисячолітнє царство», в якому всі будуть рівні і спільно будуть вирішувати загальні справи, не буде багатих і бідних, власності та держави.

Боротьба з чашниками і відсутність єдності у власній середовищі призвели до поразки таборитів; але їх гасла незабаром були використані під час Реформації в Німеччині.

Політико–правова теорія середньовічної схоластики. Хома Аквінський

У XI–XIII ст. по всій Європі прокотилася перша хвиля єретичних рухів, серйозно пошатнувши віру у святість і непорушність станово–феодальних устоїв (див. § 3). Різка критика станового ладу і його ідеології з боку єретиків вимагала нового ідеологічного обґрунтування феодалізму. Цю задачу прагнув здійснити найбільший ідеолог католицизму домініканський чернець Фома Аквінський (1225 р. або 1226–1274 рр.).

В дусі середньовічної схоластики Фома розглядає філософію як служницю теології (*ancilla theologiae*). Він за активне вторгнення церкви в філософію і науку, проти концепції «двох істин», що давала відомий простір пошуку «земної істини», нижчої по відношенню до істини «небесної» (осягається одкровенням і вірою), але не залежить від неї, а часом навіть і приходить з нею в протиріччя. Згодом ідеологи католицизму ставили Хомі Аквінському в заслугу звернення до науки і філософії, широку ерудицію, обширну логічну аргументацію, інтерес до спадщини античної культури. Однак від з'єднання науки з релігією вигравала тільки остання; наука, втискувана в прокрустове ложе схоластичного теоретизування, взагалі втрачала здатність до самостійного розвитку.

Першим з середньовічних філософів Західної Європи Хома Аквінський широко використовував праці Аристотеля.

Основні твори Аристотеля стали відомі у Західній Європі в кінці XII – початку XIII ст., коли вони були переведені з арабської мови на латинську. Разом з ідеями Аристотеля європейські мислителі спочатку сприйняли ідеї арабських філософів, особливо вчення Аверроеса про «двох істин». Саме проти цього вчення («аверроїзму»), як зазначено, активно заперечував Фома Аквінський.

У Аристотеля Фома Аквінський взяв насамперед вчення про «активну форму», що дає життя «пасивної матерії». Згідно з вченням Фоми світ заснований на ієрархії форм (від бога – чистого розуму – до духовного світу і, нарешті, до матеріального), з яких вищі форми дають життя нижчим. На чолі ієрархії (землі і неба) стоїть бог, який встановив принцип підпорядкування нижчих форм вищим. Духовний світ очолюється папою як намісником бога. За тим же ієрархічним принципом організовано і суспільство; піддані підкоряються царям і іншим світським властям, раби повинні підкорятися панам.

Велике місце в політико–правовій доктрині Фоми займає вчення про закони, їх види і співпідпорядкованості.

Закон визначається як загальне правило для досягнення цілі, правило, яким хто–небудь спонукається до дії або утримання від нього.

Взявши у Аристотеля поділ законів на природні (вони самоочевидні) і позитивні (писані), Фома Аквінський доповнив його поділом на закони людські (визначають порядок суспільного життя) і божественні (вказують шляхи досягнення «небесного блаженства»). З поєднання цих двох класифікацій виводяться чотири види законів: вічний (божественний природний), природний (природний людський), людський (людський позитивний) і божественний (божественний позитивний).

Вічним законом Фома називає «сам божественний розум, керуючий світом»; цей закон лежить в основі всього світового порядку, природи і суспільства.

Природний закон трактується як відображення вічного закону людським розумом; до нього належать закони гуртожитку, прагнення до самозбереження і продовження роду.

Людський закон, під яким Він розумів діюче право, він розглядав як вираз вимог природного закону і підкріплення їх примусом, санкцією. Необхідність людського закону обґрунтовувалася тим, що люди внаслідок гріхопадіння мають спотворену волю, свобода якої зводиться до можливості творити зло; для забезпечення непорушності вимог природного закону необхідно примус людей до доброчесності шляхом застосування сили і страху покарання.

Нарешті, до божественного, або відвертого, законом Фома вважав Біблію.

За вченням Фоми Аквінського вийшло так, що приписи діючого (людського) закону в кінцевому рахунку впливають з волі і розуму бога; бо порушення феодального закону не тільки спричиняє примус і покарання, але і є тяжким гріхом («гріхом непокори»).

Велику увагу Фома Аквінський приділяє обґрунтуванню станової нерівності. Одним з головних гасел єретичних рухів була ідея рівності в Христі, толкуемого заперечення станових привілеїв, засудження приниженого становища селян. Обґрунтування станово-феодальних привілеїв у вченні Фоми служило зведення ієрархії в ранг божественного встановлення. Згідно з божественним і природним законам нижчі стани повинні коритися вищим, бо підпорядкування – «чеснота підданих».

Для обґрунтування ж феодальної залежності селян використовувалися не тільки тексти священного писання, звернені до рабів, але і всі взагалі доводи в захист рабства: «Рабство встановлено природою», «воно необхідно для забезпечення дозвілля» (обидва доводу взяті у Аристотеля), «рабство встановлено правом народів» (довід римських юристів), «джерело рабства – гріх» (Августин Блаженний).

На відміну від Аристотеля, який вважав приватну власність встановленням природи, природного закону, Фома Аквінський відносить її до сфери людського закону і навіть ставить нижче «божественної спільності

майна», восславленої Платоном та існуючої в монастирях. Однак приватну власність він вважає непорушною, оскільки вона є стимулом до праці, відповідає порядку гуртожитку та усуває ряд суперечок між людьми.

За вченням Фоми Аквінського, людський закон не повинен суперечити природному. Оскільки останній розумівся лише як правила гуртожитку (у людей немає іншого засобу самозахисту крім товариства), збереження життя і продовження роду, необхідність відповідності людського закону природному означала, що правителі не повинні розпускати суспільство, забороняти життя, шлюб, дітородіння.

Сучасна католицька теорія права (неотомізм) вбачає в концепції Фоми Аквінського зведення в ранг вищих цінностей прав і достоїнств людини, захист прав і свобод особистості від свавілля влади. Неважко помітити, однак, що ці права і свободи в концепції Фоми виявилися настільки помірними (тільки право на життя і продовження роду), що ніяк не суперечили засадам феодалізму, майже безправної положення залежних селян, обтяжених масою повинностей і обов'язків перед сеньйором і церквою. Католицька теорія права XX ст., по-перше, сприйняла ідею «відродженого природного права», що склалася поза теології, по-друге, значно розширила уявлення про зміст прав і свобод людини в дусі сучасної цивілізації. Тільки в значно оновленому вигляді неотомізм зміг використати ідеї природного права для критики властивого ідеологам націонал-соціалізму та інших тоталітарних режимів погляду на право як на вільне, нічим не обмежене «веління державної влади».

Досить практично для свого часу Фома ставить питання про можливість суперечностей людського закону інших видів законів. Як бути, якщо правитель наказує щось, що суперечить природному закону? Відповідь Фоми категоричний: щоб уникнути смуту треба підкорятися і таким приписами, оскільки збереження гуртожитку ґрунтується на пануванні і підпорядкуванні; не виключено також, що довільні дії правителя – зло, послане підданим за гріхи, в будь-якому випадку опір – гріх. «Адже Петро вчить нас покірливо

підкорятися не тільки добрим і чесним, але навіть, – як сказано у другому посланні Петра, – поганим панам».

Якщо, проте, свавілля правителів по відношенню до підданих хоча й не схвалюється, але і не спричиняє жодних наслідків, то, згідно з вченням Фоми, інакше обстоїть справа при довільних діях влади, суперечать божественному закону.

Коли свавілля правителя спрямовується проти церкви і її вчення – правителю не можна коритися; в таких випадках церква може звалити тирана, його ж піддані звільняються від присяги. Теза про верховенство божественних (а по суті – церковних) законів використовувався Фома Аквінський для обґрунтування теократичних домагань католицької церкви. Підпорядкування світських феодалів божественним законом, наполегливо підкреслював Хома, особливо важливо у справі захисту релігії. Головним засобом боротьби проти єресей Хома Аквінський називав фізичне знищення єретиків. «Псувати релігію, від якої залежить життя вічне, набагато більш тяжкий злочин, ніж підробляти монету, яка служить для задоволення потреб тимчасової життя. Отже, – писав Фома Аквінський, – якщо фальшивомонетників, як і інших лиходіїв, світські государі справедливо карають смертю, ще справедливіше страчувати єретиків, якщо вони викриті в єресі».

Єретичному вченню про двох богів, один з яких створив світ зла, багатства і поневолення, Фома Аквінський протиставляє католицьке вчення про могутнього диявола, «чолі цілого демонічного царства», який, сказано в священному писанні, «ходить, як рикаючий лев, шукаючи, кого поглинути». Саме підступи диявола і є, за вченням церкви, джерелом єресей, смут, незгод.

Вчення Фоми Аквінського про державної влади давало тонке обґрунтування теократичною теоріям. Як зазначено, світські правителі, посилаючись на священне писання («немає влади не від Бога; існуючі ж влади від Бога встановлені»), нерідко заперечували правомірність спроб церкви обмежити їх владу або судити про її законність. Фома Аквінський прагнув спростувати ці посилення своїм вченням про елементи влади.

В дусі середньовічної схоластики Фома Аквінський розрізняє три елементи державної влади: сутність, походження, використання.

Сутність влади, тобто порядок управління (панування і підпорядкування), встановлений богом; саме так слід розуміти слова апостола Павла: «Існуючі ж влади від бога встановлені». Однак, продовжує Фома, звідси, звичайно, не випливає, що кожен окремий правитель поставлений безпосередньо богом і богом ж скоєно кожна дія правителя. Князь може виявитися узурпатором, тираном, божевільним; він, як і кожна людина, має вільну волю, тобто здатність творити зло. У цих випадках судження про законність походження й використання влади правителя належить церкві. Висловлюючи таке судження, навіть і веде до усунення правителя, церква не посягає на божественний принцип влади, необхідний для гуртожитку. У справах релігії, які стосуються спасіння душі, міркує Фома, слід підкорятися церковній владі, а не світською. Влада останньої поширюється лише на земні цілі, цивільні блага. В одному з творів Фома писав, що і духовна, і світська влади «з'єднуються в особі папи, який стоїть на вершині обох влади».

Відтворивши аристотелівську класифікацію форм держави (монархія, аристократія, політія; тиранія, олігархія, демократія), Фома надає значення лише деяким з цих форм. Основною ознакою державної влади є право видання законів. Так, в аристократії джерелом права є думка юристів, в олігархії – судова практика. В правильних формах існує законність (панування справедливості) і визнається загальне благо, в неправильних зневажається те й інше.

Фому Аквінського цікавлять не стільки різні модифікації поєднання олігархії та демократії, скільки загальні відмінності республік від монархій. Монархія була найбільш типовою формою феодальної держави; значним розмаїттям відрізнялися форми міських республік, до яких Фома ставився негативно. Він проти різноманітності, він за єдність: у світі царює бог в тілі – одне серце, в душі – розум, у бджіл – цариця.

Монархія – найбільш природна форма правління, бо всяке безліч походить від єдності. «Найкращим чином управляється то людська безліч, яке управляється одним, – пише Хома, – це підтверджується на досвіді. Бо провінції або міста–держави, якими управляє не один, одолеваемы розбратом і перебувають у хвилюванні, не знаючи світу».

Республіку Фома вважає державою, яку роздирають безладами, боротьбою партій та угруповань, пролагающей шлях тиранії. В тиранію може виродитися і монархія, але, міркує Фома, проти виродження царя в тирана можуть бути вжиті заходи. Величезне значення Фома надає релігійно–моральному впливу церкви на монарха, обіцянкам йому «найвищої нагороди від бога», належної доброчесного і справедливого царя. Нарешті, існує можливість усунути тирана «за загальним рішенням», коли піддані звільняються від обов’язку коритися (католицька церква не раз зверталася до підданих із закликом не коритися того чи іншого неугодному їй феодального правителя).

Етику і політику Аристотеля Фома Аквінський витлумачив у дусі католицького богослов’я і схоластики. Традиційні для етики Давньої Греції чесноти «мудрість, мужність, поміркованість, справедливість» Фома доповнював богословськими, більш високими чеснотами «віри, надії, любові». Позначені Платоном і ретельно прокоментовані Аристотелем поняття «зрівнює» (арифметичної) і «розподіляє» (геометричної) справедливості він тлумачить у дусі святого письма, стверджуючи, що в основі розподіляє справедливості лежить веління Христа «віддавайте кесарю кесарево, а боже – богу».

Завдяки працям Фоми Аквінського схоластично витлумачене вчення Аристотеля (особливо ідея «ієрархії форм») отримало велику популярність і поширення ідеології Західної Європи. Аристотель, часто іменований «філософ» (з великої літери), ставилося багато вище інших античних авторів. Вивчення і коментування його праць, осмислених і перетолкованих в дусі католицького

богослов'я, заміняло середньовічних схоластів дослідження суспільства, природи, реального світу.

Політико–правова концепція Фоми Аквінського була ґрунтовної апологією західноєвропейського феодалізму. Не тільки виправдання страт і гонінь єретиків, але і принципове обґрунтування церковного контролю за розвитком науки і філософії, підпорядкування останньої мертвям догмам католицизму, зведення панування і підпорядкування в одну з основ світобудови, прославлення підказаної феодальним ладом ієрархії як універсального принципу будови суспільства і природи, широке обґрунтування феодального права як божественного встановлення, вичерпна аргументація «рабства» (тобто кріпацтва), концепція держави, що вміщає теократичні прагнення католицької церкви, – все це зумовило панування вчення Томи Аквінського в католицькій феодальній ідеології, аж до проголошення його «святим», «ангелическим доктором». Спеціальної енциклікою папи римського в 1879 р. вчення Фоми Аквінського оголошено «єдино істинною філософією католицизму».

Середньовічні юристи

Знахідка в XI ст. рукописів Дигест Юстиніана дала початок вивчення римського права в університетах Північної Італії, а потім в інших містах Західної Європи. У XI–XII ст. в Болоньї склалася школа глоссаторів, вивчали і тих, хто викладав римське право («глоса» – зауваження, пояснення).

У суперечці імператорів і церкви легісти–глоссатори виступали на стороні світської влади. Більшість легістів (юристів) стверджувало, що народ передав всю владу імператорам, яка необмежена і наследственна. Посилаючись на закони Римської імперії, де воля імператорів вважалася вищим законом, легісти вважали головним джерелом права закони, встановлені світською владою імператорів, королів, міст.

Аналогічні ідеї з XIV ст. обґрунтовували постглоссатори, коментатори, які застосовували правила схоластичної логіки до обробки матеріалу, зібраного глоссаторами. Деякі юристи середніх століть вважали свободу природним правом, а рабство – породження насильства.

Найбільш видним постглоссатором був італійський професор Бартол де Саксоферрато (Bartolus de Saxoferrato; 1313 р. або 1314–1357 рр.), по імені якого постглоссатори називалися «барто–листи». Вони продовжили розвиток юридичної науки, початок якої було покладено глоссаторами. Глоссатори і постглоссатори не тільки вивчали і викладали букву римського права, але і прагнули узагальнювати і систематизувати правові поняття, з'єднувати або погоджувати основні положення римського права з поняттями сучасного їм канонічного, міської, звичайного права. Однак застосування до вивчення права схоластичних методів часто вело до беззмістовності і багатослівності коментаторів, відриву їх від практики дослідження і реалізації права.

Захист легістами незалежності світської влади викликала роздратування католицької церкви, яка заборонила духовенству вивчення римського права, а також викладання його в Паризькому університеті. В протигагу школам легістів в XII ст. була створена школа каноністів, систематизировавших папські декрети і булли, рішення церковних соборів, висловлювання отців церкви, положення Біблії. Природне право вони ототожнювали з божественним законом, викладених у священних книгах, а єдиним джерелом людського права вважали звичай. Каноністів схвалювали старі рішення синодів (IX ст.), суворо забороняли єпископам і наділяти аббатам свободою рабів або присвячувати їх в духовний сан. Каноністів погрожували анафемою тим, хто заохочував рабів до втечі або допомагав збіглим рабам.

У деяких середньовічних джерелах права викладалися не тільки правові норми, але і теоретичні положення, що відносяться до держави і праву.

Між 1221 і 1235 рр. німецький дворянин і знавець права Ейке фон Репков (ок. 1180 – після 1233) склав «Саксонське зерцало» – збірник норм звичайного

права і судової практики північносхідної Німеччини з коментарями упорядника.

Одна з головних ідей «Саксонського нагрудники» – ідея суспільного миру, припинення або хоча б обмеження феодальних усобиць. По праву днями світу вважаються всі святкові, а також «замиренные» дні (чотири дні в тиждень); по всі дні світ поширюється на священиків, жінок, церкви і кладовища, села і міста, плуги, млини, королівські дороги. Порушники світу підлягають обов'язковому та суворому покаранню.

Однією з причин феодальних міжусобиць були домагання церкви на світську владу та пов'язані з цим інтриги. Ейке фон Репков прагнув викласти норми, які, не применшуючи авторитету папи і церкви, захистили б імператорів і королів від постійних зазіхань на їхні суверенні права, зберігши при цьому взаємну підтримку влади. Цій меті служило особливе тлумачення теорії «двох мечів», викладене в «Саксонському зерцалі»: «Два мечі надав бог земного царства для захисту християнства. Татові призначений духовний, імператору – світський. Татові призначений їздити верхи в належний час на білому коні, і імператор повинен тримати йому стремено, щоб сідло не сповзла. Це означає: хто противиться татові і не може бути примушений церковним судом, того імператор зобов'язаний примусити при допомоги світського суду, аби був слухняний татові. Точно так само і духовна влада повинна допомагати світському суду, якщо він цього потребує».

З викладеного видно, що в моральному плані тато ставиться вище імператора, але їх «мечі» незалежні один від іншого, оскільки імператор отримує меч не від тата, а від бога.

У «Саксонському зерцалі» визнається історичною фактом «Константинов дар», але тлумачиться так, що це «дарування» виявляється юридично недійсним. Там же вказується, що при вступі на престол королі присвячуються єпископами, а імператори – татом, але при цьому підкреслюється, що імперські князі підпорядковані тільки королю. Ейке фон Репков писав, що відлучення від князя церкви шкодить його душі, але не обмежує суверенних прав (якщо не

буде королівська опалу). Нарешті, при тлумаченні правових норм в «Саксонському зерцалі» спеціально обмовляється, що «папа не може встановлювати ніякого права, яке погіршувало б наше земське або ленне право».

Для обґрунтування незалежності світської влади від влади папи і церкви Ейке фон Репков описує процес походження держави. Він зазначає, що імперія вперше піднялася в Вавилоні, її змінила Перська імперія, за якою слідували імперія Олександра Македонського, а потім – Римська імперія: «З тих пір ще зберігає Рим світський меч і заради св. Петра – духовний». Німецькі держави (Пруссія, Тюрінгія та ін) засновані воїнами Олександра Македонського, що завоювали ці землі і передали їх селянам на праві залежності останніх.

Особливістю «Саксонського нагрудники» є те, що, викладаючи і коментуючи норми про феодалних обов'язки селян, Ейке фон Репков виступає проти рабства і кріпацтва: «Бог створив людину за своєю подобою і своїми пристрастями звільнив одного так само, як і іншого... По правді кажучи, – зауважував Ейке фон Репков, – мій розум не може зрозуміти того, що хто-небудь повинен бути у власності іншого». Він оскаржує посилання на те, що власність на людину (або рабство кріпацтво) почалася з Каїна – адже все потомство Каїна загинуло, коли був всесвітній потоп, нікого з них не залишилося. Неосновательна і посилання на біблійного Хама, тому що потомство синів Ноя оселилося в різних частинах світу і ні один з них не належав іншому. Ейке фон Репков писав, що по німецькому праву взагалі ніхто не може передати себе у власність іншій. Військовополонені, за божими заповідями, підлягають звільненню через сім місяців або через сім років. Нарешті, Христос сказав: «Віддайте кесарю кесарево, а боже – богові». З цих слів Ейке фон Репков робить висновок, «що людина має бути божий і має належати богові, і якщо хто інший, крім бога, його привласнить собі, те він учинить проти бога... Воістину кріпосна залежність має своїм джерелом примус, і полон, і несправедливе насильство, що з давніх часів виводиться з неправедного і звичаю тепер хочуть звести в право».

Ідеї Ейке фон Репкова висловлювали тенденцію до скасування «першого» кріпосного права в Західній Європі XIII ст. і сприяли її здійснення.

«Саксонське зерцало» одержало визнання і застосування в багатьох німецьких землях і містах. Ряд містяться в ньому норм і роз'яснень викликав роздратування римського престолу. У 1374 р. папа римський Григорій XI засудив 14 статей «Саксонського нагрудники» як «єретичні». У наступні його списки ці статті не включалися.

Вчення про закони і державу Марсилия Падуанського

До початку XIV ст. відноситься ряд гострих зіткнень між римськими папами і Людвігом IV Баварським (1287–1347 рр., німецький король з 1314 р., імператор Священної Римської імперії з 1328 р.).

На захист прав імператора виступив ряд мислителів. В їх числі – філософ–францисканець Вільям Оккам (ок. 1285–1349 рр.), який, будучи переслідуваний церквою за вільнодумство, втік у володіння Людвіга Баварського та, за переказами, сказав йому: «Ти захищай мене мечем, я буду захищати тебе пером». У трактатах Оккама не тільки обґрунтовувалися незалежність і верховенство імператорської влади по відношенню до римського престолу, але і влада папи ставилася в залежність від собору віруючих, управнених, за твердженням Оккама, обирати і зміщувати римських пап.

Найбільш яскраве і своєрідне теоретичне вираз протест проти зазіхань католицької церкви на світську владу знайшов у вченні Марсилия Падуанського (ок. 1280–1343 рр.).

Італійський філософ, вчений і медик Марсильй Падуанський, колишній один час ректором Паризького університету, написав книгу «Захисник миру» (1324 р.). Книга витримана в схоластичній манері; автор розмірковує про небесних і земних цілях людини, про закони, які визначають шляхи досягнення цих цілей; ці міркування були викладені у вигляді тлумачення модної тоді «Політики» Аристотеля і в дусі часу супроводжувалися посиланнями на святе письмо, твори отців церкви, Фоми Аквінського та інших схоластів.

Марсилий Падуанський різко критикує теократичні теорії: основна причина воєн, смут і збурень, що заважають мирному, впорядкованому гуртожитку (одна з основних земних цілей), – невірні уявлення про співвідношення церкви і держави, божественного і людського законів. Спроби церкви втрутитися в справи світської влади сіє розбрат і позбавляє світу європейські держави, особливо Італію. Ця причина чвар не описана Аристотелем, якому взагалі не була відома вища мета, яка визначається божественним законом.

Марсилий Падуанський розрізняє два види законів за їх цілі, змістом і способами забезпечення.

Божественний закон вказує шляхи досягнення вічного блаженства, що визначає відмінності між гріхами і заслугами перед богом, а також покарання та нагороди потойбічному світі, де суддею є Христос. Мета людського закону – справедливість і спільне благо, міцність і твердість влади; розрізняючи правомірне і неправомірне, закон встановлює справедливість; дотримання людського закону забезпечується примусом.

Право – це встановлене державою наказ, дозвіл або заборона, що володіє примусовою силою. Право регулює відносини між людьми і утримує людську владу від сваволі. Оскільки люди по-різному визначають у законах критерії справедливого і несправедливого, у різних країнах і у різних народів право – різне.

Мета людського закону – «хороше життя землі». Мета божественного закону – вічне спасіння.

З розрізнення двох видів законів випливають розмежування цілей, сфер і методів діяльності церкви і держави.

До компетенції церкви належать тільки божественні, але не людські закони; служачи вившій мети, церква не повинна втручатися в «мирські справи». Христос не наділяв апостолів світською владою, а тата – їх наступники. Христос взагалі говорив: «Царство моє не від світу цього». Духовенство має право лише навчати, проповідувати християнське віровчення,

але ніяк не примушувати; карати грішників, порушників божественного закону, може тільки бог, який встановив цей закон (до того ж тільки богу відомі всі діяння і помисли, йому чужа логіка тощо).

З майже однакових з концепцією Томи Аквінського посилок (поділ законів на божественні і людські по їх цілі) витікали прямо протилежні висновки: вчення Марсилия Падуанського заперечувало правомірність церковного суду, інквізиційних трибуналів, якого б то не було примусу в справах релігії. Навіть єретик, за вченням Марсилия Падуанського, може бути покараний тільки богом на тому світі. В земному житті єретика можна вигнати з держави, якщо його вчення шкідливо для гуртожитку; але і це (вигнання) може здійснити лише князь, але ніяк не священик («медик душ»), якому належить єдине право – вчити і перестерігати. Звідси випливало вкрай радикальне для того часу вимога свободи совісті.

Марсильй Падуанський висловлювався також за реформу церкви, за виборність священиків, скасування низки привілеїв пап. Він стверджував, що церква не повинна мати власність, що священики повинні працювати і підкорятися державі. Навіть твердження папи на престолі св. Петра повинно залежати від світської влади.

Вельми своєрідно для свого часу вирішує Марсильй Падуанський і питання про людський закон. Людський закон повинен прийматися народом – під народом розуміється «сукупність громадян або найважливіша частина». Такий порядок прийняття і зміни людських законів зумовлюється їх метою: прийняті народом закони виражають загальне благо; народ краще кориться тим законами, які сам для себе створив; ці закони всім відомі більшості (товариства) належить найбільша сила примусу непокірних до дотримання законів; нарешті, кожен може помітити упущення і запропонувати способи їх усунення.

Так само своєрідно Марсильєм Падуанським вирішується проблема уряду, що приводить закони у виконання. По–перше, висувається і обґрунтовується принцип подзаконности всіх дій уряду, яке для того і створено, щоб здійснювати правосуддя і виконувати закони, що визначають цілі і порядок

гуртожитку. По—друге, виконавець законів повинен обиратися тим ж, ким встановлений закон, тобто народом, що має право покарати і навіть звалити його.

Теоретичне обґрунтування приналежності народу законодавчої влади, суворой подзаконности діяльності уряду, виборності народом глави виконавчої влади — всі ці ідеї виходили з практики управління у міських республіках (Марсильй Падуанський часто посилався на статuti та постанови Падуанської комуни), спиралися на окремі думки Аристотеля, були співзвучні порядку обрання імператора Священної Римської імперії, нарешті, були викладені в схоластичної манері. Так, обґрунтовуючи виборність правителя, Марсильй Падуанський розбирає і зіставляє 13 доводів на користь спадкової та виборчої монархій (в результаті найкращою визнається виборча монархія, де довічно обраний народом і відповідальний перед ним правитель править на основі законів). Багаторазово йдеться про народ як про сукупності або більшості громадян, але в тому ж творі визначаються стани: військові, священики, судді (головні, почесні стану); хлібороби, ремісники, купці (простий народ). У першій частині своєї книги Марсильй Падуанський пише про народовладдя, що здійснюється як безпосередня демократія; в наступних частинах мова йде вже про незалежність від папського престолу будь—якого правителя (одноосібний правитель, Великий рада тощо), який, як передбачається, завжди править на основі божественного права і за згодою народу.

Складність змісту трактату «Захисник світу» зумовила різноманіття оцінок ідей Марсилья Падуанського: від оцінки його як прямого попередника Руссо та інших демократів XVIII в. до стриманих суджень про нього як про прихильника міський республіки типу Падуанської комуни або навіть як тільки про одного і приверженце Людвіга Баварського в його боротьбі з римськими папами. Серед оцінок висловлюються і абсолютно необґрунтовані припущення про те, ніби Марсильй Падуанський висунув теорію «поділу влади». У 1327 р. Марсильй Падуанський був відлучений від церкви і оголосили єретиком; від інквізиції його врятувало заступництво Людвіга Баварського.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки доби Середньовіччя.
2. Пояснити причини появи так званих теократичних теорій доби Середньовіччя.
3. Болгарські богоміли: особливості християнського світоспийняття.
4. Причини появи нових хвиль єретичних рухів другої половині XIV ст.
6. Фома Аквінський і філософська спадщина Аристотеля.
7. Середньовічні юристи: школа глоссаторів і постглоссатори.

Список електронних посилань до теми 4

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/21.htm> (дата звернення: 26.05.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/22.htm> (дата звернення: 26.05.2017).

Питання 3 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/23.htm> (дата звернення: 26.05.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/24.htm> (дата звернення: 26.05.2017).

Питання 5 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/25.htm> (дата звернення: 26.05.2017).

Питання 6 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/26.htm> (дата звернення: 26.05.2017).

ТЕМА 5 УКРАЇНСЬКА ПОЛІТИЧНА ТА ПРАВОВА ДУМКА В ПЕРІОД КНЯЖОЇ ДОБИ IX–XIV СТ.

План

1. Витоки, особливості формування і розвитку правової та політичної думки в Русі.
2. Загальна характеристика політичної та правової думки Київської Русі.
3. Політичні ідеї у творі Іларіона «Слово про Законі і Благодаті».
4. Політичні ідеї Володимира Мономаха.
5. Правові ідеї юридичних пам'яток Київської Русі.

Витоки, особливості формування і розвитку правової та політичної думки в Русі

Київською Руссю в історичній науці називають Російське держава з центром у Києві, що зародилося приблизно у VIII ст. і остаточно склалося у другій половині IX ст. Сучасники іменували його просто «Русь» або «Руська земля», про що свідчить повна назва «Повісті временних літ» – «Се повѣсти времяньныхъ лѣтъ, откуда есть пошла руская земля, кто въ Київѣ нача першоюѣ княжити і откуда руська земля стала є».

Як єдиний політичний організм Київська Русь проіснувала до середини XII ст., проте як етнічна, культурна, релігійна і, до деякої міри, правова спільність вона продовжувала існувати і після цього часу: аж до того, як у північно–східній частини її території склався новий політичний організм, сформувалися нові політичні і правові традиції, виникла нова етнічна і культурна спільність – Московське царство, або Московія. Роздроблення єдиної

держави Київської Русі на ряд самостійних в політичному відношенні князівств не спричинило за собою розпаду сформувалася в його рамках давньоруської народності, зникнення спільності мови і духовної культури, роздроблення церковної організації. Законодавство Київської Русі продовжувало діяти на територіях обособившихся руських князівств.

Київська Русь являла собою раннефеодальну монархію, яка в деяких своїх рисах була схожа з раннефеодальними монархіями Західної Європи. Так само, як і в останніх, у Київській Русі йшло формування феодальних відносин, що виникали характерні для феодального товариства класи феодалів, селян і городян, з'являлися вотчини, складалися васальні зв'язку і т.д. Так само, як і в західноєвропейських ранньофеодальних монархіях, центральне управління Київською Руссю зосереджувалася в руках монарха (великого князя), що спирався в першу чергу на групу наближених до нього професійних воїнів (дружину), а сама система центральної адміністрації була палацово–вотчинної. «Руська правда» – найважливіший правовий пам'ятник Київської Русі – виразно нагадує характером свого юридичного мислення, а багато в чому і змістом своїх норм правові пам'ятки ранньофеодальних держав Західної Європи, звані з цієї причини в нашій історичній літературі «правдами» («Салічна правда», «Бургундська правда», «Правда Етельберта» тощо).

Однак незважаючи на те, що Київська Русь мала в своєму соціально–політичному устрої і правовій культурі чимало спільних рис з раннефеодальними монархіями Західної Європи, в цілому вона являла собою держава досить самобутнє, істотно відрізнявся від західноєвропейського зразка.

Порівняно з раннефеодальними суспільствами Західної Європи в Київській Русі більш значну роль у суспільних процесах відігравала державна влада. Багато чого з того, що в Західній Європі обумовлювалося головним чином формами власності, землеволодіння, тобто майновим фактором, що в Київській Русі визначалося в основному політичним чинником – інститутами влади. В рамках Київської Русі існували своєрідні, відмінні від західноєвропейського механізм владарювання, порядок князювання і передачі

князівської влади. Своєрідними були і статус князя в суспільстві, взаємовідносини князівської влади і церкви.

Вся ця специфіка державної влади знаходила своє відображення політичної та правової думки. Розвиток останньої визначався багатьма факторами.

Першим, найважливішим серед них була багатюща політична практика Київської Русі. Дійшли до нас пам'ятники староруського писемності показують, що політичне життя в Київській Русі була надзвичайно бурхливої, сповненої різноманітних конфліктів. Гостра боротьба між, різними угрупованнями всередині пануючого шару за вищу державну владу, що відбувалася протягом всієї історії Київської Русі, давала ґрунт для роздумів про сутність і межі цієї влади, про її призначення у суспільного життя, про якість, якими повинен володіти її носій – великий князь. Наявність у Київській Русі, поряд з інститутами світської влади, інститутів православної церкви закономірно направляло політичну думку до вирішення проблеми співвідношення влади церковної і світської влади.

Задаючи проблематику політичної та правової думки, що існувала в рамках Київської Русі практика владних відносин. одночасно обумовлювала і специфіку самих політичних і правових ідей, висунутих в якості відповіді на поставлені цією практикою питання.

Другим важливим фактором, що визначав зміст і характер політичної і правової думки Київської Русі, був культурний фактор. Київська Русь являла собою суспільство і держава з високорозвиненою духовною культурою. Щоб переконатися в цьому, досить звернутися до творів давньоруської літератури.

За ступенем розвиненості духовної культури Київська Русь значно перевершувала сучасні їй держави Західної Європи. Останні не мали такого поширення грамотності і писемності серед населення, яке було в Київській Русі, такої досконалої за своїм стилем і змістом літератури, як література Київської Русі. Руські літописи співають справжній гімн книзі і вченості. «Велика бо буваєть полза від науки книжної; – говорить «Повість минулих

літ», – книгами бо кажем і учими есмы шляху покаянью, мудрість бо знаходимо і въздержанье від словес книжних. «Се бо суть рѣки напаяюще всесвіт, се суть исходища мудрості; книгамъ бо є неищетная глубина; сими бо в печали утѣшаеми есмы; сі суть узда въздержанью».

Політична і правова думка Київської Русі – невід’ємна частина її духовної культури, і, природно, що зміст і форми вираження політичних і правових ідей багато в чому визначалися характером культури.

Третім фактором, який істотний вплив на політичну та правову думку Київської Русі, було православне християнство. Воно почало поширюватися серед населення Київської Русі з самого зародження цієї держави, тобто з VIII ст., остаточне ж твердження його в якості панівною, офіційної релігійної ідеології відбулося у другій половині X ст., тобто після завершення процесу формування Київської Русі як єдиного і самостійного політичного організму.

Православне християнство несло з собою відповідний світогляд, яке задавало певні стереотипи і політичного мислення, і правосвідомості. Одночасно воно було для російської культури тим каналом, через який у її лоно лився потік духовних цінностей, вироблених в «Імперії РOMEїв» – Візантії. Збагачуючи духовну культуру Київської Русі, візантійське ідейна спадщина збагачувало і її політичну та правову думку.

Християнізація Русі не спричиняла за собою повного викорінення в російській суспільній свідомості елементів традиційного язичницького світогляду. Навіть правлячий шар Київської Русі, приймаючи християнство, не відмовлявся повністю від язичницьких цінностей, не втрачала остаточно язичницького світогляду. Причому не тільки в силу природної прихильності до всього традиційному, усталеному, але і багато в чому свідомо, прагнучи за допомогою язичництва свого зберегти незалежність від тих, що прийшли на Русь разом з християнством грецьких священиків, які вважалися ставлениками Візантії, провідниками візантійської політики.

У народній середовищі стародавнє слов’янське язичництво панувало щонайменше до XIII ст. На початку XV ст. кардинал Д’етлі доносив у Рим про

побачене на Русі: «Руські такою мірою зблизили своє християнство з язичництвом, що важко було сказати, що переважало в утвореній суміші: чи християнство, яке прийняло в себе язичницькі начала, чи язичництво, що поглинуло християнське віровчення».

Очевидно, що говорячи про політичної та правової думки того чи іншого суспільства, ми допускаємо певну умовність – не суспільство саме по собі є творцем політичних і правових ідей, а індивіди. Політична і правова думка Київської Русі в цьому сенсі не виняток – вона була безпосереднім творінням окремих осіб. Історія зберегла для нас імена багатьох жили в Київській Русі видатних мислителів і тексти їх творів. Кожен з них мав неповторною індивідуальністю, проте жили і мислили вони всі в загальних умовах, в одному полі духовної культури, яке надавало їх політичної і правової свідомості цілий ряд загальних властивостей.

Загальна характеристика політичної та правової думки Київської Русі

Політична і правова думка Київської Русі дійшла до нас у вигляді сукупності політичних та правових ідей і поглядів, що містяться в текстах літописів, правових пам'яток, творів давньоруської літератури. Ці ідеї і погляди не склалися ще в політичні і правові теорії, для їх вирази використовувалися спеціальні поняття і терміни, а розмовну мову, загальноприйнятий для спілкування в усному мовленні і на письмі. Жанри творів, яких втілювалася політична і правова думка, – це одночасно і жанри літератури й усної творчості, такі, як: послання, повчання, слово, моління і т.п. Те, що політичні і правові ідеї та концепції викладалися переважно в творах таких жанрів, явно вказує на їх практичну спрямованість. Вони були призначені служити цілям практичної політики, тобто викликати і виправдовувати певні політичні дії, давати ідеологічні аргументи в політичній боротьбі і т.п. Інакше кажучи, політична і правова думка Київської Русі сама по собі була важливим елементом практичної політики. Не випадково тому, що серед творців давньоруської

політичної і правової ідеології явно переважають державні і церковні діячі – князі, митрополити і т.д.

Ця укоріненість політичної та правової думки Київської Русі в реальну суспільно–політичне життя була запорукою її самостійного розвитку – найважливішим фактором, ослаблявшим вплив на неї чужоземної політичної і правової ідеології.

На Русі порівняно добре були відомі політичні і правові ідеї та концепції, вироблені у Візантії. Однак, поширюючись в середовищі російського освіченого шару, вони не могли підпорядкувати собі його свідомість і деформувати тим самим російську політичну та правову думку. Навпаки, візантійська політико–правова ідеологія сама неминуче реформувалася на російській ґрунті, пристосовуючись до реалій російської суспільно–політичної життя. Візантійська політична і правова ідеологія взагалі була надзвичайно складним неоднорідним явищем. Вона включала в себе найрізноманітніші, часто суперечать одна іншій ідеї, багато ж висловлювання візантійських ідеологів були й просто невизначені, неясні і вимагали відповідно тлумачення, роз'яснення. До того ж політична і правова культура Візантії розвивалася за міру еволюції візантійського суспільства, мінялися зміст і сенс старих ідей і концепцій, з'являлися нові ідеологічні постулати. Російські мислителі, зверталися до творів візантійської літератури, повинні були з усією неминучістю робити вибір ідей, а часто і по–своєму їх тлумачити. В рамках політичної і правової думки Київської Русі неможливо виділити тому власне візантійські ідеї і концепції.

Зміст політичної і правової думки Київської Русі (у тому вигляді, в якому воно дійшло до нас в збережених пам'ятках писемності) відрізнялося досить великою різноманітністю. У ній можна виділити цілий ряд ідей та концепцій, що повторюються із твору в твір, складових свого роду каркас, каркас давньоруського політико–правової свідомості.

Це в першу чергу концепція Руської землі. В текстах літературних творів Київської Русі поняття «Російська земля», як і його синонім – слово «Русь», у

багатьох випадках вживається для позначення території проживання російського народу, тобто в географічному сенсі. Разом з тим воно нерідко позначає собою образ якогось величезного будинку – обителі російського народу і православної віри християнської. Причому цей образ часто набуває явно виражену естетичну забарвлення. Руська земля – не проста обитель, але світло світла, прекрасно прикрашена, багатьма красотами прославлена. Саме так характеризується вона в «Слові про погибелі Руської землі» – дійшов до нас уривку з великого твору про навалу військ хана Батия на Русь, створеного між 1238–1246 рр..»свѣтло свѣтлая і украсно прикрашена земля Руська! І многими красою здивована єси: озери многими здивована єси, річками і кладязьми мѣсточьстными, горами, крутими холми, высокими дубравами, чистими полями, чудовими звѣрами, різними птахами, бещислеными города великими, селы чудовими, виногради обителными, доми церьковными, і князьми грізними, бояри чесними, вельможами многими. Всього єси исполнена земля Руська, про правовѣрная вѣра хрестиянская!»

Разом з тим поняття «Руська земля» отримує в пам'ятках писемності Київської Русі також політичне значення. Руська земля – це в розумінні російських мислителів не просто територія, країна або обитель, але одночасно і щось таке, що робить російських самостійним, незалежним народом серед інших народів. Руська земля – це те, про що повинні виявляти постійну турботу руські князі. Тільки ті князі прославляються у літературі Київської Русі, наділяються різноманітними позитивними рисами, які були заступниками Руської землі, які захищали її від зовнішніх ворогів і життя свого не шкодували заради неї, завжди готові були голову свою скласти за Русь. Широко поширеним серед російських мислителів була думка про те, що саме від князів залежить, благоденствовать буде Російська земля або бідувати. Якщо князі справедливі, Бог милостивий до Руської землі, прощає їй багато провини, але якщо князі злі і брехливі, то Бог насилає на неї лиха – «кару Божу». У Лаврентіївському літописі у записі за 1015 р. дане повір'я виражено наступним чином: «Аще бо князі правдиви бувають на землі, то многа віддаються

согрьшення землі; аще чи зли і лукави бувають, то більше зло наводити Богъ на землю, понеже то голова є землі».

Цікаво, що роздроблення єдиної держави Київської Русі на ряд відокремлених одне від іншого в політичному відношенні князівств було сприйнято в давньоруській літературі не як роздроблення його території і відповідно зникнення Руської землі, але лише як розпад єдиного перш княжого роду на ворогуючі між собою угруповання. У цій ворожнечі, у якій брат йшов на брата, російські письменники вбачали головну причину всіх нещасть, які звалилися на Руську землю. Коли починалися князівські міжусобиці, «тоді на Руській землі рідко ратаї гримали, але часто ворони каркали, трупи між собою ділячи, а галки по-своєму говорили, збираючись летіти на поживу», – констатувало «Слово о полку Ігоревім» (ок. 1187 р.). Все це твір звучала закликом до князів припинити міжусобну ворожнечу. «Ярослави всі онуки і Всеславы! Не вздымайте більше своїх стягів, вкладіть у піхви мечі свої тупі, бо втратили вже дідівську славу. У своїх чварах почали закликати поганих на землю Руську, на надбання Всеславова. З-за усьобиць адже почалося насильство від землі Половецької!» Подібний заклик звучав і в створеному в цей же час, тобто у другій половині XII ст., творі, відомому під назвою «Слово про князів»: «Схаменіться, князі, ви, що старшій братії своєю опираєтесь, рать споруджує і поганих на братью свою закликає, – поки не викрив вас Бог на Страшному своєму суді!»

Виражена в наведених словах ідея відповідальності князів перед Богом була поширеною в літературі Київської русі. До неї, зокрема, звертався у своєму «Повчанні» Володимир Мономах. «Оже хто вас не хоче добра, ні світу хрестьяном, а не буди йому від Бога світу узрѣти на оном свѣтѣ душі його!» – попереджав він руських князів.

Ідея відповідальності князів перед Богом закономірно впливала з вчення про божественне походження князівської влади, що становило стрижень офіційної політико-правової ідеології Київської Русі. Духом даного вчення пройняті і руські літописи, і послання митрополитів князям, і різні літературні

твори. Так, в «Повісті минулих літ» записи за 1015 р. літописець зауважує у відповідь на передбачуваний задум князя Святополка вбити своїх братів і взяти на себе одного всю владу російську: «Помысливъ высокоумьемъ своимъ, не въдый яко «Богъ дає владу, йому ж хочеть; поставляєть бо цісаря і князя всевишній, йому ж хочеть, даст» (думаючи так, не знав він, що Бог дає владу тому, кому захоче, і постачає цісаря і князя, яких захоче). Подібна думка проводиться і в оповіданні про злочин рязанських князів Гліба і Костянтина Владимировичей, які вбили в 1218 р. на спеціально для цього організованому бенкеті одного рідного і п'ятьох двоюрідних братів своїх. Розповідь цей міститься в Синодальному списку XIII ст. Новгородській першої літописи. Згідно йому Гліб і Костянтин думали, що якщо переб'ють своїх братів, то захоплять у свої руки всю владу. «І не вьеси, оканьные, божого перегляду: даеть влада йому ж хочеть, поставляєть цісаря і князя всевишній», – заявляє в даному випадку літописець, вживаючи майже точно такі ж слова, які говорилися в оповіданні про убиении Святополком своїх братів Бориса і Гліба.

Таким чином, вчення про богообраності князів мало для свого вираження у політичній ідеології Київської Русі і навіть якусь стійку формулу. Іноді, правда, вживалися й інші формули. Наприклад, Никифор, митрополит Київський в 1104–1121 рр., в одному зі своїх послань писав просто про князя «яко від Бога обраному».

Вчення про божественне походження верховної державної влади стверджувалося в російській політичній свідомості разом з розповсюдженням в руських землях християнства. Причому в суспільних умовах Київської Русі воно все більше відходила від візантійського варіанти.

У Візантії обожнення імператорської влади слугувало головним чином зміцнення єдиного державного імператора, його верховенства в системі державного управління. Візантійський імператор був (якщо не на практиці, то в теорії) єдиновладним правителем. Такий сенс і вкладався в найменування його монархом або автократом. У Київській Русі великий князь називався іноді

аналогічними титулами «єдинодержець», «самодержець», ряді випадків стосовно до нього вживався навіть титул «цар».

У «Повісті минулих літ» Нестор зауважує в запису 1037 р., що Ярослав став «самовластець Русьстѣй землі». Онук Володимира Мономаха Гавриїл в одній із статутних грамот іменувався таким титулом: «Се аз Великий Князь Гаврило, наречений Всеволод Самодержець Мьстиславичь, онук Володимир, владычествующю мі ... Русскою землею і всією областю Новгородскою...». Данило Заточник у своєму «Слові», писаному великому князю Ярославу, звертається до нього наступним чином: «Помилуй мя, сина великаго царя Владимирера...». Іпатіївський літопис називає царем великого князя Андрія Боголюбського в наступній фразі: «...Спасі люди Своя сильною рукою, рукою високою рукою благочестивою Царською благовірного Князя Андрія». Однак при всьому тому єдиновладдя великого князя Київської Русі мало інший, відмінний від єдиновладдя візантійського імператора характер.

Великий князь володарював не один, а разом зі всім князівським родом, з іншими князями – братами, синами і племінниками. Він був, швидше, першим серед рівних, ніж справжнім єдиновладцем. У Київській Русі, на відміну від «Імперії РOMEїв», відсутній розвинений бюрократичний апарат. Великий князь змушений був тому покладатися переважно на власні сили. Управлінські функції візантійського імператора зводилися по суті до підбору відповідних осіб на адміністративні посади і контролю за їхньою діяльністю. Коло обов'язків великого князя Київського передбачався гранично широким. Він повинен був особисто відправляти практично всі управлінські функції.

Відповідно з цим у політичній ідеології Київської Русі в воспринятом разом з християнством вчення про божественне походження державної влади головний упор робився на божественності не сану володаря, а його обов'язків. Інакше кажучи, в російському політичному свідомості передбачалося, що той чи інший людина обирається богом на роль глави держави не для того, щоб просто бути верховним володарем, але для служіння Руської землі, для підтримання в ньому порядку, захисту її від ворогів, відправлення правосуддя і

т.п. Ідеальний князь у російському політичному свідомості – це князь–трудівник, князь–воїн.

У «Повісті минулих літ» розповідається, як в правління великого князя Володимира на Русі різко збільшилося число розбоїв та як підійшли до нього єпископи і запитали: «Се умножишася разбойници; почто не казниши їх?» «Боюся гріха», – відповів князь. Тоді єпископи сказали: «Ти поставлений єси від Бога на страту злим, а добрим на милованье. Достоить ти стратити розбійника, але з испытаном». І Володимир почав з тих пір страчувати розбійників. Інший приклад. В Іпатіївському та Лаврентіївському літописах наводяться слова ігумена Києво–Печерського монастиря Полікарпа, сказані князю Ростиславу Мстиславичу: «Вам Бог велів тако бути: правду десяти на цьому світі, правду суд судити і хрестном целованьи ви стояти й землі Руські дотримуватися».

Серед функцій князя однією з найважливіших вважалася функція захисту православного християнства. Ідея про князя–оборонця православ'я доповнював концепцію його богообраності. Згідно даної ідеї князь, будучи обраним Богом на престол, не просто призивався до православної віри, але повинен був добре знати Христове вчення і служити опорою Святій церкви. У посланні митрополита Никифора великому князю Володимирі про латинах зазначена ідея виражалася наступним чином: «Личить бо Князем, яко від Бога обраному і призованом Правовірну віру Його Христова словеса знання відомо і підстава, якоже є святої церкви, на світло і повчання порученым їм людям від Бога. Єдиний бо Богъ царює небесними, вам же, з Його помощию, царьствовати земними, дольшнимъ симъ въ пологи та пологи».

Представляючи князя охоронцем православної християнської віри, російські мислителі стосувалися тим самим проблеми співвідношення світської влади і церковної. Ця проблема була однією з головних у політичній і правовій ідеології Київської Русі.

Як відомо, у Візантії дана проблема вирішувалася на підставі шостій новелі імператора Юстиніана I, згідно з якою влада імператора (*imperium*) і

влада церкви (sacerdotium) оголошувалися двома божественними дарами, исходящими з одного джерела – Бога. Гармонія між цими двома владою підтримувалася тим, що кожна з них виконувала свої функції: імператорська – світська, церковна – духовні. Розглянута ідея отримала розвиток у створеному 883–886 рр. зводі законів під назвою «Епанагога». Норми, що регулюють статус імператора і патріарха, було виділено в ньому два окремих параграфів. Імператор, за нормами Епанагоги, повинен був зберігати підвалини держави і церкви, бути зразком благочестя. На патріарха покладалися обов'язки керівництва кліром, тлумачення Священного писання і церковних постанов. «Згода і одностайність Царственості і первосвященства» Епанагога оголошувала умовою «Духовного і тілесного добробуту» підданих. Епанагога, а отже, і закріплені нею принципи взаємини світської і церковної влади були добре відомі на Русі. Тим більше, що константинопольські патріархи, у віданні яких перебувала російська православна церква, іноді спеціальними посланнями нагадували дані принципи руським князям і митрополитам. Так, близько 1162 р. тодішній Царгородський (Константинопольський) патріарх Лука Хрисоверг у своїй грамоті до великому князю Андрію Боголюбському писав про те, що князь повинен слухатися заповідей єпископа. («...А не будеш до нього, якоже подобаєть, ні повинутися начнеши його повчанням і покаранням, але і ще начнеши гонити цього, Богом ти цього святителя і вчителі, повинуюся инем через закон повчанням, а відомо ти буди, благословеный синові, то аще всього світу исполниши церкви і гради і возградиши паче числа, гониши ж єпископа, голову церковну і людську, то не церкви, то хлеви, ні единая жити...»).

Знали державні і церковні діячі Київської Русі і то вирішення проблеми співвідношення держави і церкви, яке проповідувалося сучасної їм римською католицькою церквою. Ідеологи останньої виходили з принципу безумовного верховенства церковної влади над державною. Держава при цьому оголошувалася витвором диявола. «Хто не знає, – писав Григорій VII (римський папа в 1073–1085 рр.), що влада королів і князів веде свій початок

від незнаючих Бога, гордістю, хищничеством, підступністю, вбивствами, коротше, злочинами всякого роду, придбали її від диявола, щоб сліпою пристрасстю і нестерпною гордістю і неправдою панувати над собі подібними». Оголошуючи державну владу гріховної за своїм походженням, Григорій VII тим не менш визнавав її божественної і вважав необхідним союз церкви з нею. При цьому він, правда, заявляв: «Тато так перевищує імператора, як сонце перевершує місяць, а тому влада апостольського трону стоїть далеко вище могутності королівського престолу».

Мислителі пішли у вирішенні проблеми співвідношення світської і церковної влади своїм шляхом, не прийнявши жодного візантійського принципу диархии, ні римо–католицької ідеї безумовного зверхності церкви над державою. Вироблений політико–правовою свідомістю Київської Русі принцип вирішення даної проблеми відповідав сформованій практиці взаємовідносин руських князів і церковних діячів, того реального місця, яке займали в суспільного життя держава і церква.

Після хрещення Русі Київським князем Володимиром (988 р.) руські князі неминуче ставали в особливе положення по відношенню до християнської релігії і церкви – таке, яке не обіймав ні один візантійський імператор. У Візантії верховний володар сходив на престол в умовах, коли в суспільстві вже панувала християнська релігія склалася й існувала церковна організація. У Київській ж Русі глава держави був розповсюджувачем християнства і в деякому сенсі навіть творцем церковної організації. Від руських князів у величезній мірі залежала доля християнської релігії та церкви на Русі. Саме тому церковні діячі виявляли особливу турботу про світогляд князів: чи не залишився хто з князів в язичництві, не ухилився від православ'я в католицизм («латинство»). І у випадку, коли виявлялося, що хто–небудь із князів підпадав під вплив римо–католицької церкви, вони негайно брали всі можливі заходи, щоб перешкодити відходу князя від православ'я.

Такий випадок стався, наприклад, з старшим сином Ярослава Мудрого Ізяславом, який успадкував після його смерті престол великого князя

Київського. Як розповідається в «Повісті минулих літ», у 1068 р. Ізяслав Ярославич разом з братами Святославом і Всеволодом виступив проти війська половців, йшов на Русь. У ніч напередодні битви брати посварилися і пішли один на друга. Половці, скориставшись князівської міжусобиці, напали на їхні загони і вчинили їм розгром. Коли Ізяслав повернувся до Києва, кияни зібралися на віче і зажадали у великого князя дати їм зброю і коней. Той відмовив. Внаслідок кияни підняли повстання, і великий князь змушений був тікати з Києва. Знайшовши притулок у Польщі, він через сім місяців зібрав військо з поляків і з його допомогою повернув собі Київський престол.

У 1073 р. Святослав у союзі зі Всеволодом відняв у Ізяслава великокнязівську владу, і вигнав його з Києва. Намагаючись відновити себе на Київському престолі, Ізяслав Ярославич звернувся за допомогою до польського короля Болеслава, але той, хоч і прийняв піднесені йому скарби, допомоги так і не надав і скарби не повернув. Після цього Ізяслав спробував знайти підтримку у німецького імператора Генріха IV, але й тут зазнав невдачі. Тоді він відправив свого сина Ярополка до римського папи Григорія VII, щоб передати главі римсько-католицької церкви скаргу на короля Болеслава і прохання затвердити Ярополка на Київському престолі. Натомість Ярополк від свого імені та від імені батька обіцяв посприяти поширенню на Русі римсько-католицької віри. Григорій VII доброзичливо поставився до зазначених прохання. «Ми погодилися, – писав він Ізяслава в особистому своєму посланні, – на прохання і обіцянки сина вашого, які здавалися нам справедливими, як тому, що дані з вашої згоди, так і по щирості прохача, і вручили йому кормило вашого держави від імені святого Петра...». Далі римський папа повідомляв, що направив своїх послів до Ізяслава, які ясніше викладуть написане ним і передадуть багато ненаписане.

Доля дозволила Ізяславу повернутися на Київський престол без всякої допомоги римсько-католицької церкви – у 1076 р. помер його брат Святослав, і Ізяслав, за згодою Всеволода, став великим князем, однак зносини його з

католиками, спроби укласти з ними союз не залишилися без уваги руських церковних діячів.

У 1075 р. митрополит Київський Георгій направив римському папі Григорію VII послання, назване згодом «Стязанием з латиною», в якому звинуватив римську католицьку церкву в численних порушення Христових заповідей.

А ще раніше, найімовірніше, у 1069 р., з посланням князю Ізяславу Ярославичу звернувся ігумен феодосій Печерський. Текст його дійшов до наших днів, і він представляє для нас особливий інтерес. Вже сама його назва по-своєму цікаво – «Слово святого Феодосья, игуме[на] Печерьскаго монастыря, про віру крестьяньской і про латыньской». Але зміст примітно подвійно. У ньому викладено, по суті, ціла програма поведінки руського князя в суспільстві, сформульовані принципи ставлення його до православ'ю і іншим релігіям. «Несть бо иная краше нашої віри, яко же наша чиста і свята віра правовірна, – заявляє тут Феодосій. – Сію бо вірою живуци гріхів избыти і борошна вечныя гознути, але життя вечныя причастнику бути і біс кінця зі святими радоватися; а сущому в іншій вірі, або латьньстеи, або в арменьстеи, несть видети їм життя вечныя. Не личить ж, чадо, хвалити чужее віри. Аще хвалити хто чужю віру, то обретається свою віру хулячи. Аще чи почне постійно хвалити і свою, і чужю, то обретається таковыи двоеверецъ: поблизу є єресі. Ти ж, чадо, блюди ся їх, і свою віру невпинно хвали. Ні своися до ним, але бігай їх і змагайся в свою віру добримы делы; милостинею не милуй токмо своєї віри, але і чужыя. Аще чи видиши нага, чи голодна, чи зимою або бідною одержима, аще чи ти буде жидовин, або срацин, чи болгарин, чи єретик, або латинянин, чи від усіх поганих – всякого помилуй і від біди визволи я, яже можеши, і мзды від Бога не позбавлений будеш». Як видно з наведеного тексту, Феодосій Печерський був переконаний, що російський князь повинен бути не тільки православним і не просто захисником православ'я. Йому належало бути, крім іншого, активним провідником православної віри – постійно віддавати їй хвалу, причому виключно їй: похвала чужій вірі, навіть

якщо при цьому і возвеличується православ'я, є щось, близьке ересі. На думку Феодосія Печерського, якщо князь побачить, що якісь іновірці з православними сперечаються і обманом хочуть відвернути їх від правої віри, він повинен не приховувати цього в собі, а допомогти православним. Якщо допоможе, то наче вівцю врятує від лєвової пащі. Якщо ж смолчит, то немов забере їх у Христа і передасть сатані. Примітно, що, закликаючи руського князя бути нетерпимим по відношенню до тих, хто намагається спокусити православних в чужу релігію, феодосій Печерський у той же самий час радить йому обдаровувати милостинею, одягом, дахом, рятувати від біди не тільки православних, але і всіх іновірців, будь то іудей, мусульманин, католик, єретик чи язичник.

Політичні ідеї у творі Іларіона «Слово про Законі і Благодаті»

Дійшли до нас писемні пам'ятки Київської Русі зберегли надто мало відомостей про Іларіона, щоб можна було скласти його біографію. У ввійшов у «Києво–Печерський патерик» сказанні Нестора «Що заради прозвася Печерський монастир» повідомляється, що князь Ярослав, що зайняв після перемоги над Святополком Київський великокнязівський стіл, полюбив Берестове і тамтешню церкву Святих Апостолів. Серед її священиків був «презвитерь, именемъ Ларионъ, чоловік благочестивъ, божественымъ Писаниемъ разумеень і пост ник». Крім того, ім'я митрополита Іларіона згадується у вступі до Статуту про церковних судах великого князя Ярослава, де кажуть, що цей Статут він «за данію батька свого съгадає есмь с митрополитомъ Лариономъ».

В історію російської православної церкви Іларіон увійшов як перший митрополит з руських, до нього цю посаду займали священнослужителі тільки грецького походження, що присилалися з Константинополя. Однак був Іларіон митрополитом недовго: при описі поховання великого князя Ярослава, який помер в 1054 р., літописи говорять толькб про попи, ні в одній з них не

згадується митрополит Іларіон, а стосовно до 1055 р. в Новгородській літописі називається вже інший митрополит – по імені Єфрем.

Зі змісту творів Іларіона видно, що він добре знав грецьку мову і візантійську церковну літературу. Швидше за все, йому довелося самому побувати у Візантії, а можливо, і в Західній Європі. За деякими відомостями, Іларіон в 1048 р. їздив на чолі російського посольства в Париж на переговори з питань шлюбу дочки князя Ярослава Анни з королем Франції Генріхом I. Шлюб цей був укладений, як відомо, в 1051 р.

Іларіон відкриває собою і по часу і по досконалості своїх творінь ряд найбільших письменників Київської Русі. Крім «Слова про Законі і Благодаті» до нас дійшли ще два його твори – «Молитва» і «Сповідання віри». Крім того, збереглися зроблене ним збори старозавітних речень про те, як Бог одно полюбив всі народи, і маленька замітка такого змісту: «Я милістю човеколюбивого Бога, чернець і пресвітер Іларіон, повелінням Його, благочестивих єпископів був освячений і настанован у великому і богохранимом граді Києві, щоб бути мені в ньому митрополитом, пастирем і вчителем. Було ж це в літо 6559 при владі, благовірного кагана Ярослава, сина Володимира. Амінь». Дійшли до нас твори Іларіона змістом і стилем своїм явно свідчать, що він написав набагато більше. Однак спроби виявити нові його твори поки не привели до успіху.

Головне творіння Іларіона «Слово про Закон і Благодаті» – створене ним у період між 1037–1050 рр .. (Один із сучасних дослідників, робив спробу встановити точний час появи цього твору, називає дату 25 березня 1038 р.) Використовується тут для позначення його жанру термін «слово» придуманий вченими – сам Іларіон називає свій твір «повідстю». І ця назва в повній мірі відповідає його стилю – Іларіон дійсно тут оповідає, розповідає. Це не що інше, як проповідь, виголошена в одному з церковних храмів. Іларіон, однак, її не тільки вимовив, але і виклав на папері. Тому він називає своє творіння не тільки повідстю, але і писанням. Навіщо згадувати мені «в писанні сем», запитує

Іларіон, і пророчі проповіді про Христа, і апостольські вчення про майбутньому столітті?

Останні слова прямо вказують, що Іларіон звертався своєю проповіддю до освіченим людям православної християнської віри. І тому він вважав зайвим говорити про те, про що вже написано в християнській літературі. Дійсно, перші ж фрази проповіді показують, що її тематика носить не книжковий, теоретичний, а суто практичний, актуальний для тодішньої Русі характер. Про що ж має намір оповідати Іларіон?

«Закон, Мойсеєм даний» – це сукупність заповідей Бога євреїв, оголошених ізраїльтянам Мойсеєм. Вони викладені в Старому заповіті, їм спеціально присвячена заключна частина «П'ятикнижжя» Мойсея, звана «Второзаконня». «Ось закон, який запропонував Мойсей синам Ізраїлевим; – говориться тут, – ось накази, постанови та закони, що Мойсей синам Ізраїлевим [в пустелі], при виході їх з Єгипту, за Йорданом...» Цікаво, що в деяких списках розглянуте твір Іларіона починається зі слів «Про Другий Закон, Мойсеєм даному...»

«Благодать та Істина» – поняття, якими Іларіон позначає християнське вчення, викладене в Новому завіті. Втілення – Христос, син Божий. Згідно Іларіону Христос є наш світ саме Благодаттю.

Порівняння Закону і Благодаті, яке дається в твір Іларіона, – це, по суті, протиставлення двох релігійних навчань, двох світоглядних систем – іудаїзму та християнства. Однак Іларіон не впадає при цьому в релігійну догматику. Він порівнює між собою не власне релігійний зміст і обрядові форми іудаїзму і християнства, а те, що можна назвати політичним змістом цих релігій. Інакше кажучи, він підходить до іудаїзму і християнства як до ідеологій, кожна з яких несе в собі цілком визначені мета та образ життя, стереотипи поведінки, суспільний стан і, крім того, формує певну політику відношенню до інших народів. Такий підхід до іудаїзму і християнства, який демонструє Іларіон, тобто підхід не релігійно–догматичний, а політичний, цілком зрозумілий.

Справа в тому, що для Русі іудаїзм ніколи не був голою абстракцією. Протягом 50–60-х роках IX ст., в правління великого князя Святослава, Русь вела кровопролитну боротьбу з Хозарським каганатом – з тюркським державою, в якій влада належала іудейській громаді, та відповідно іудаїзм був панівною ідеологією. Цією боротьбою росіяни прагнули врятувати себе від руйнівних хазарських набігів, від тяжкої данини, яку вони платили іудейської Хазарії. У 965 р. військо Святослава розбило військо хазарського кагана і опанувало його столицю. Однак розгром Хазарії, звільнивши Русь від небезпеки військової агресії з боку іудейських громад, не звільнив її від небезпеки торгово-фінансової експансії та ідеологічної агресії з боку останніх. Єврейське лихварство і торгівля різними товарами і рабами продовжували розвиватися на території Київської Русі, щонайменше до 1113 р. Продовжували свою роботу іудейські місіонери. У зв'язку з цим примітний факт, повідомлюваний «Повістю минулих літ», про те, що 986 р., після того, як великий князь Володимир Святославич відкинув пропозиції болгар і німецьких місіонерів прийняти відповідно мусульманство і римо-католицьке християнство, до нього приходили хазарські євреї, щоб звернути його в іудаїзм. Розпитавши про євреїв суті їх релігії, Володимир заявив їм: як же ви інших учите, а самі відкинуті Богом і розсіяні? Якщо б Бог любив вас і закон ваш, то не були б ви розкидані по чужих землях. Чи й нам того ж хочете?

Необхідно зауважити, що протиставлення християнства, іудаїзму було традиційним для християнської літератури. Вже в II ст. християнські теологи наполегливо проводили у своїх проповідях і писаннях ідею про протилежності навчань Старого і Нового завітів. Так, у трактаті, приписуваному жив у середині названого століття теологу по імені Маркіон, вказувалося на наступні відмінності між Богом Старого завіту Ягве і Богом Нового завіту: «Перший забороняє людям їсти від дерева життя, а другий обіцяє дати переможцеві скуштувати «приховану манну» (Апокаліпсис 2, 17). Перший закликає до змішання підлоги і до розмноження до меж Ойкумени, а другий забороняє навіть одне гріховне взирание на жінку. Перший обіцяє нагороду землю, другої

– небо. Перший наказує обрізання і вбивство переможених, а другий забороняє те й інше. Перший проклинає землю, а другий її благословляє. Перший розкаюється в тому, що створив людину, а другий не змінює симпатій. Перший наказує помста, другий – прощення кається. Перший обіцяє панування юдеїв над світом, а другий забороняє панування над іншими. Перший дозволяє євреям лихварство, а другий забороняє присвоювати не зароблені гроші. У Старому завіті – хмара темне і вогненний смерч, в Новому – неприступне світло; Старий завіт забороняє торкатися ковчега завіту і навіть наближатися до нього, тобто принципи релігії – таємниця для маси віруючих, в Новому завіті – заклик до себе всіх. У Старому завіті – прокляття висить на дереві, тобто страчуваному, у Новому – хресна смерть Христа і воскресіння. У Старому завіті – нестерпне ярмо закону, а в Новому – благий і легкий тягар Христове.

Визнання протилежності вчення Нового завіту вчення Старого завіту не завадило, однак, християнської церкви включити останній склад книг Священного писання. В обстановці III ст. більше актуальною для християн була боротьба з маніхейством та іншими подібними йому ідеологічними течіями, отрицавшими існування єдиного бога, а також протистояння римським імператорам, розвернувшим гоніння на християнські громади. Старий завіт в цих умовах ставала природним союзником новозавітного вчення. Багато його ідей можна було без особливих хитрувань представити як предтечі ідей Нового завіту і таким чином дати останнім міцне історичне, кореневе основу.

Іларіон у своєму творі «Про Закон і Благодаті» дотримувався християнських традицій. Ідейний зміст даного твору не може бути зрозумілий у повній мірі без урахування історичних реалій, в яких перебувало сучасне Іларіону російське суспільство, але його також неможливо усвідомити, розглядаючи творіння російського мислителя поза контекстом існувала у рамках християнської літератури традиції протиставлення новозавітного вчення старозавітному.

Багато мотиви і образи вищезитованого трактату II ст., приписуваного Маркиону, повторюються Іларіоном. Сприймавши християнські заповіді, ми,

вибукував він з пафосом, чужими будучи людьми Божими себе нарекли, і ворогами колишні, синами Його назвали себе! І не по-юдейському хулимо, але по-християнськи благословимо! І не рада творимо, як його розіп'яти, але як розп'ятого вклонитися! Не розпинаємо Спасителя, але руки до Нього воздеваємо! Не тридцять срібняків наживаємо на Ньому, але один одного і все нажите Йому віддаємо! Не таїмо воскресіння, але у всіх будинках своїх кличемо: «Христос воскрес із мертвих!»

У повній відповідності з християнською традицією Іларіон називає Закон Мойсея провісником Благодаті і Істини. При цьому він зовсім не передбачає, що в Законі міститься зародок або передумова останніх. Закон – предтеча Благодаті і Істини.. Інакше кажучи, Закон є предтечею Благодаті лише в тій мірі, в якій місяць виступає предтечею сонця.

У своєму протиставленні іудаїзму і християнства російський мислитель використовував і інші традиційні для християнської літератури символи. Так, він пов'язував старозавітний закон з землею, а новозавітну Благодать з неба, стверджуючи, що юдеї про земне переймалися, християни ж – про небесному. Однак зазначені символи використовувалися їм в якості ілюстрації думки про те, що Закон Мойсея служить жидам для самовиправдання, тоді як християни Благодаттю та Істиною не виправдовуються, але рятуються. Причому, відзначає Іларіон, виправдання іудейське скупі від заздрості, воно призначене тільки для юдеїв і не простягається на інші народи, християн порятунок благо і щедро простягається на всі краї землі.

В цих словах Іларіона виражена, мабуть, найважливіша думка його твори: іудаїзм – це релігія, яка служить тільки юдеям, християнство ж – релігія, покликана служити всім народам.

Слід зазначити, що на цю думку наводить сам зміст Старого завіту. Згідно «Второзаконня» Мойсей заявив народу Ізраїлю при викладі йому законів: «І якщо ви будете слухати закони ці, зберігати і виконувати їх, то Господь, Бог твій, буде зберігати завіт і милість до тебе». Але в чому ж полягають ці завіт і милість? Виявляється, не тільки в порятунку від хвороб і

безпліддя, але і в сприянні винищення народів, що ненавидять ізраїльтян, народів, яких ізраїльтяни бояться. «І буде Господь, Бог твій, – продовжував говорити Мойсей до народу Ізраїлю, – виганяти перед тобою народи оце мало–помалу; не можеш ти вигубити їх скоро, щоб земля не стала порожня і не посилюлися проти тебе польові звірі; але віддасть їх тобі Господь, Бог твій, і приведе їх у велике сум'яття, так що вони загинуть; і зрадить царів їх в руки твої, і ти истребиш ім'я їх з піднебесної...» «Второзаконня» цілком недвозначно являє заповіді і закони, оголошені Мойсеєм, як знаряддя досягнення панування над ізраїльтянами іншими народами.

Іларіон, без сумніву, має на увазі при характеристиці іудаїзму текст «Второзаконня», але в основу думки про нього як про релігії, яка, на відміну від християнства, виключно юдеям, він кладе факти з практики християнства. Так, він розповідає, що християни, проживали в Єрусалимі разом з іудеями, терпіли від них образи та насильство. Вибір даних фактів, звичайно, видає в Іларіона насамперед християнського теолога. Однак він не залишається на цих позиціях, а сходить в своєму творі до загальнолюдської точки зору. Примітно, що вищу цінність християнства, його головна перевага перед іудейством, російська мислитель бачить у служінні всьому людству. Закон Мойсея – це рабство, а Благодать і Істина – свобода. В Законі Мойсеевим тісниться людство, заявляв Іларіон, а в Благодаті вільно ходить.

Таким чином, співставлення християнства з іудейством, яке проводить Іларіон у своєму творі «Про Закон і Благодаті», покликане, в кінцевому підсумку, підкреслити високу цінність християнської релігії в історії людства. Природно, що при цьому Іларіон не міг не сказати про благодатність християнської віри для Русі. На його думку, Бог допомогою Благодаті і Істини врятував росіян, привів їх у справжній розум.

Похвала князю Володимирі, складова другу частину розглянутого твору Іларіона, органічно виводиться з цього визнання високої цінності християнства для Русі. Всі країни, зазначав Іларіон, шанують і славлять їх вчителя, що навчив їх православній вірі.

Своєю похвалою великому князю Володимирі, Іларіон висловлював власні уявлення про ідеального государя, характер його влади, відносинах його зі священнослужителями.

Такий прийом вираження політичних і правових ідей був характерний для літератури Київської Русі, помітний він і в літописах. Автори творів, які використовують його, не говорили про те, яким повинен бути государ, який характер повинна мати його влада, як він повинен ставитися до церкви і т.п. Вони обирали серед колись жили чи ще живуть державних діячів відповідний персонаж і прославляли його. Причому це прославлення робилося на основі реальних історичних фактів, які інтерпретувалися відповідним чином. Таким способом замість сукупності абстрактних, далеких від дійсності політичних ідей на сторінках літературних творів поставав конкретний портрет відомого всім государя. Його писали епітетами, порівняннями, художніми образами, обрамляють ті чи інші життєві події. Однак при необхідності політичний сенс даного художнього портрета цілком міг бути переведений з мови символів і образів на мову абстрактних понять і теоретичних ідей.

У похвалі «великому кагану» Руської землі Володимирі, з якою виступав Іларіон, майже кожен епітет, кожне визначення мають свій політичний сенс.

Називаючи Володимира «нашим Учителем і наставником», Іларіон увазі тим самим, що цей князь виступав в як не лише глави держави, але і духовного пастиря свого народу. Головною його заслугою було, на думку Іларіона, поширення на Русі православної віри – благоверия. Тобою ми долучилися і життя Христа пізнали – розкривав мислитель суть головного благодіяння Володимира. Скорчені були від бісівської лестошів, а тобою распрямились і на шлях життя вступили. Сліпими були від бісівської лестошів, а тобою прозріли сердечними очима. Німі були, а тобою ми мова знайшли. «Радуйся, Вчителю наш і наставниче благовѣрию!»

Вихваляючи великого князя Володимира як духовного проповідника – хрестителя Русі, Іларіон в повній мірі усвідомлював той факт, що Володимирі вдалося успішно виконати цю роль тільки завдяки тому, що він був носієм

верховної державної влади. Не було нікого на Русі, хто противився б благочестному його велінням хреститися, зазначав у своєму творі Іларіон.

Але що ж дає підтримка православної віри, розповсюдження благоверия носія державної влади? Спасіння душі від смерті і звільнення від тягара гріхів, вінець небесної слави і вічну пам'ять у нащадках. Саме в цьому вбачав Іларіон винагороду князю Володимиру за відраза російських людей від язичництва і прилучення їх до християнства.

Слід зазначити, що у Іларіона немає навіть натяку на те, що підтримка князем православної віри може якимось чином сприяти зміцненню і розширенню його політичної влади. Більш того, з змісту твору Іларіона можна зробити висновок, що православ'я, швидше, обмежує владу глави держави. Згідно Іларіону, князь Володимир до прийняття православ'я володів всією повнотою одноосібної державної влади.

Князя Володимира, який прийняв православне християнство, Іларіон порівнював з римським імператором Костянтином Великим, який, як відомо, першим з верховних правителів Римської імперії визнав християнство як державну релігію. Про подібний великому Костянтину, равноумный, равнохрис–толюбивый, одно шанує служителів Його! – вигукував Іларіон. – Він зі святими отцями Нікейського собору закон людям встановлював, ти ж, з новими нашими отцями єпископами, сходячись часто, з глибоким смиренням радився, як у людей цих, новопознавших Господа, закон уставити. Православний російський князь зображувався таким чином, вершащим державну владу (в даному випадку – законодательствующим) вже не одноосібно, а з єпископами.

Цікаво, що Іларіон в суті нічого не говорить про богообраності князя або про божественне походження державної влади. І це незважаючи на те, що цей погляд було вже загальновизнаним в російській літературі його часу. І це при тому, що у творі жанру «похвали государю» воно було б надзвичайно доречним. Не випадково, що вперше ідея про божественне походження

державної влади була виражена саме в подібного роду творі – в похвалі Євсевія Кесарийського імператору Костянтину I.

Згідно Іларіону, божественне походження має не влада верховного правителя в державі, а розум у серці його.

Зійшло на князя відвідування Вишнього, призрело його всемилостивое око благого Бога, і засяяв розум у серці його. Цей розум і визначив його подальшу долю. Без допомоги святих мужів, підкреслював Іларіон, а саме одним добрим глуздом і гострим розумом зрозумівши, що є Бог єдиний Творець невидимим і видимим, небесним і земним, і що послав у світ, заради порятунку, свого улюбленого Сина, прийшов князь Володимир до Христа.

Влада над людьми князь отримує, у поданні Іларіона, не від Бога, а у спадок від славних предків своїх, руських князів.

відзначав він у своєму творі. Починаючи свою похвалу Володимирі, Іларіон особливо підкреслював, що князь – онука старого Ігоря і син славного Святослава, які літа свого панування мужністю і хоробрістю прославилися в країнах багатьох і перемогами, і фортецею поминаються нині і прославляються.

Спадковий характер князівської влади підкреслювався Іларіоном і в тому місці розглянутого твору, де він, звертаючись до Володимирі, казав про його сина князя Ярослава, нареченого при хрещенні Георгієм.

Як показує подальше утримання зазначеного твору, його автор мав на увазі в даному просто те, що Бог вивів Ярослава (Георгія) з плоті Владимирової, не більше того. «Въстани, – вигукував Іларіон, звертаючись до Володимира, – вижь чадо свое Георгія! Вижь утробу свою, вижь милааго свого! Вижь, його ж Господь изведе отъ чреслъ твоихъ...». Однак ми занадто спростили б думка Іларіона, якби зупинилися на констатації даного факту.

Справа в тому, що в розглянутому творі Іларіона в поняття державної влади вкладав особливий сенс. Іларіон розуміє князівську владу не стільки як сукупності владних повноважень або вищого сану – найвищого місця в суспільній ієрархії, але, швидше, в якості поля діяльності, процесу звершення добрих справ для Руської землі. Відповідно і спадкування вищої державної

влади розумілося ним по-особливому. Іларіон представляв перехід князівської влади з спадок не стільки у вигляді спадкування вищої державної посади, скільки в якості спадкування діяльності, продовження благодіянь, вчинених попередником. Сказавши у похвалу Володимиру, що його сина Георгія (Ярослава) Бог створив намісником йому, його пануванню, Іларіон уточнив, яким саме намісником – не рушащим, а затверджують статuti Володимира, не применшують скарбів його благоверия, а більше їх умножающим, не говорить, а роблять (свершающим), і, що не закінчено Володимиром, кончающим.

Спадкоємність, традиційність добродійною для народу політики державної влади була реальним фактом тієї епохи в історії Русі, в яку випало жити видатному російському мислителю Іларіону. Саме ця спадкоємність зумовила розквіт економіки і духовної культури російської суспільства. Таким чином, похвала князю Володимиру і його наступник на престолі Ярославу, з якою виступив Іларіон, була не простим панегіриком влада структурам. Це було, по суті своїй, заява авторитетного російського ідеолога про підтримку ним благодійних для російського суспільства тенденцій в політиці верховної державної влади.

Політичні ідеї Володимира Мономаха

Володимир Мономах (1053–1125 рр.) – знакова фігура в історії російської політичної ідеології, що втілює собою ідеал руського князя, самодержця, царя і одночасно ідею спадкоємності царської влади на Русі від імператорської влади у Візантії. У цій своїй якості він набагато пережив епоху Київської Русі.

У творах XVI ст. (наприклад, в «Сказанні про Великих князів Володимирських Великої Русі», в Никонівському літописі) як дарувальника руському князю атрибутів царської влади називається, як правило, Костянтин Мономах. Це явна помилка, оскільки він помер ще в 1054 р., проте помилка не випадкова, а, швидше за все, свідома. Про те, що дарувальником виступав саме Алексій I, прямо говорять Воскресенська та Густинський літописи. Зберігся і

текст особистого послання Олексія I Комніна Володимирі Всеволодичу. Можливо, саме він і подвиг російських письменників на вчинення зазначеної «помилки». «Понеже з нами единыя віри єси, паче ж і единокровен нам: від даху бо Великаго Князя Костянтина Мономаха, идеши; того ради не лайка, але мир і любов личить нам имети; – писав візантійський імператор руському князеві. – Нашу любов та познаєши паче, юже імами до твого благородию – оце посилаю ти вінець царський ще Костянтина Мономаха, батька матері твоєї, і діадему, і хрест з Животворящим Древом златою, гривню та інша царська ознаки та дарунки, имиже та вінчають твоє благородство посланнии від мене Святителі, яко да будєши отселе Боговенчанный цар Російської землі–. Царські дари Володимирі Мономаху були послані Алексієм I, але це були предмети, належали Константину Мономаху. Помер візантійський монарх, таким чином, і був справжнім дарувальником, а Олексій I Комнін лише передавав його дари. Їх передача набувала особливого значення внаслідок того, що Володимир Мономах був народжений від шлюбу князя Всеволода Ярославича з дочкою Костянтина Мономаха, тобто йшов від крові останнього. «В лето 6561 (1053 р.). У Всеволода народився сынъ, і нарече йому Володимеръ, від цариць гръкынъ», – йдеться про це в «Повісті минулих літ». Передача атрибутів царської влади вінчала, таким чином, передачу йому царської крові.

Політична доля Володимира Мономаха склалася так, що престол російського государя, великого князя Київського, йому вдалося зайняти лише у віці 60 років – 1113 р. Майже всі свої зрілі роки він керував питомими князівствами, спочатку Чернігівським (в 1079–1094 рр.), потім Переяславльським (в 1094–1113 рр.). Однак серед удільних князів Київської Русі Володимир Мономах був найпомітнішим, найшанованішим у народному середовищі. У ньому бачили талановитого полководця, здатного захистити Руську землю від ворогів, і мудрого державного діяча, який прагне до примирення руських князів, припинення на Русі згубних міжусобних воєн.

Престол великого князя Київського Володимир Мономах обіймав до самої своєї смерті в 1125 р., тобто близько 12 років. В пам'яті російського

суспільства ці роки збереглися як час небувалої могутності Русі, коли росіянам можна було жити спокійно, не побоюючись ні князівських міжусобиць, ані набігів кочівників. Половці, згадує про це часу «Слово о погибелі землі Руської», дітей своїх малих Володимиром Мономахом лякали, а литовці з боліт на своїх світло не показувалися, а угорці зміцнювали кам'яні стіни своїх міст залізними воротами, щоб їх великий Володимир не підкорив, а німці раділи, що вони далеко за Синім морем.

Дане висловлювання відображало дійсний стан Російської держави того часу: її єдність і могутність трималися майже виключно на авторитеті Володимира Мономаха. Удільні князі, які перетворилися до початку XII ст., по суті, в самостійних госуларів, що гранично ясно зафіксував князівський з'їзд у Любечі в 1097 р. Князі домовилися тут про своє об'єднання заради інтересів Російської землі, але при цьому домовилися про те, що «кождо да держить отчину свою», і для скріплення цього договору цілували хрест. Володимир Мономах з самого початку виступив активним прихильником цього нового для Русі політичного порядку. Більш того, можна без перебільшення сказати, що саме він став головним її ідеологом.

Свою світоглядну позицію і, зокрема, погляд на те, яким повинен бути російський князь, як повинні будуватися його відносини з іншими князями і зі своєю адміністрацією, Володимир Мономах виклав у твір, що увійшов в історію російської літератури під назвою «Повчання». Текст дійшов до нас у складі Лаврентіївського літопису. В ньому явно виділяються три частини, які можна розглядати в якості окремих творів: це, по-перше, власне «Повчання», по-друге, автобіографічні нотатки і, по-третє, лист до князя Олега Святославовича.

Незважаючи на те, що в Лаврентьевскую літопис всі три зазначених твори вставлені під 1096 р., написані вони в різний час. Названим роком може бути датована тільки лист до Олега Святославовича. Власне «Повчання» писалося, найімовірніше, в 1099 р., а нотатки про свою життя Володимир Мономах закінчив не раніше 1117 р.

Зміст «Повчання» показує, що Володимир Мономах звертався до своїх дітей насамперед як до «християнським людям». Він рясно цитує Псалтир, закликає дотримуватися «слово Господнє». Його «Повчання» – це в першу чергу моральна проповідь.

Однак формулюючи для своїх дітей християнські норми поведінки, Володимир Мономах мав на увазі, що вони не прості «християнські люди», а руські князі. Власне кажучи, і безпосереднім приводом до написання «Повчання» стало, як сам автор визнавав, поведінка його братів–князів, які прибули до нього з пропозицією піти разом на князів Ростиславичів і відібрати у них їх волость. Володимир Мономах відповів їм, що не може піти з ними і переступити крестоцелованье. Відпустивши князів, взяв він Псалтир, в печалі розігнув його, і став читати, розмірковуючи при цьому про те, що таке людина і як жити йому повинно. Так виникла його «Повчання».

Справжній сенс даного твору стає ясним тільки в тому випадку, якщо його розглядати в контексті тієї соціально–політичної обстановки, в якій воно писалось. Посилення самостійності удільних князів, утвердження принципу «кождо да держить отчину свою» означало, що міжкнязівські відносини брали відтепер суто договірний характер. Причому дотримання договорів дедалі більше залежало від доброї волі самих князів для примусу кого–небудь з них до виконання договірних умов на практиці не залишалося іншого засобу, крім моральної проповіді, заклики до його християнської совісті.

У своєму «Повчанні» Володимир особливо підкреслював необхідність дотримання договорів, укладення яких на Русі в ту пору скріплялося крестоцелованиєм. То тобто, якщо будете хреста цілувати, говорив Володимир Мономах своїм дітям перевіривши своє серце, цілуйте на тому, на чому можете встояти, а поцілувавши, дотримуйтесь, а інакше, переступивши, погубите свою душу.

Заслугою Володимира Мономаха було те, що він, мабуть, раніше за всіх руських князів і ясніше їх усіх усвідомив, що в новій соціально–політичній обстановці, що склалася на Русі до кінця XI ст., моральні якості пануючих

набувають важливе політичне значення, що доля Російської держави, його майбутнє стало величезною мірою залежати від того, наскільки моральними опиняться в своїй поведінці люди, які тримають у своїх руках влада.

Як припинити князівські міжусобиці на Русі? В нових умовах нічого не залишалося, як закликати до дотримання Христових заповідей. Не слід проливати кров того, хто заподіє нам зло, говорив Володимир Мономах, але трьома добрими справами можна позбутися від ворогів і перемогти їх: покаанням, сльозами і милостинею.

Цікаво, що у своєму «Повчанні», складеному з принципів релігійної християнської етики, наповненому словами про Бога, Володимир Мономах ніде не обмовився про божественне походження влади. І це, думається, не випадково. Автор «Повчання» виходив з того, що влада – це не дар, прославляє того, хто її отримує, над іншими людьми, покладаючи на них обов'язок коритися володарю. Вона не звільняє її носія від дотримання правил гуртожитку, продиктованих християнством всім людям. Володар повинен бути насамперед людиною. Йому належить допомагати знедоленим, шанувати старих, як батька, і молодих, як братів, остерігатися брехні, пияцтва і інших пороків, не лютувати словом, не хулити в бесіді, уникати суєти і т.д.

Звертаючись до своїх дітей–князям, Володимир Мономах неодноразово закликав їх не лінуватися. На його думку, князь – це великий трудівник. Він просив, зокрема, своїх дітей особисто за всім спостерігати в своєму будинку, не покладаючись на тіуна. Радив їм, будучи на війні, не сподіватися на воєвод, самим наряджати сторожів, самим розставляти вночі варту і спати серед воїнів.

Князь, згідно з поданням Володимира Мономаха, також милосердний суддя. «Ні права, ні крива (ні правого, ні винного) не вбивайте, ні повелевайте убити його: аще будеть повинень смерті, а душа не погубляйте никакояже хрестьяны», – повчав він.

Честь собі князь набуває не своїм становищем, а знанням, – таку думку вселяв Володимир Мономах, радячи своїм дітям вчитися. Що вмієте доброго, того не забувайте, а чого не вмієте, того вчіться, писав він і при цьому

приводив у приклад свого батька, мудрого й освіченого князя Всеволода Ярославича, який знав п'ять мов і тому честь мав від «иньхъ земель».

Творячи добро, князь не повинен лінуватися ні на що хороше, і насамперед до церкви, підкреслював у своєму «Повчанні» Володимир Мономах. Він закликав шанувати єпископів, попов і ігуменів, не усуватися від них, а з любов'ю приймати від них благословення і по можливості піклуватися про них.

Автобіографічні нотатки Володимира Мономаха, хоча і складають окремий твір, тим не менш знаходяться в зв'язці з «Повчанням». Судячи з усього, звернутися до опису свого життя Володимира Мономаха змусило бажання підкріпити сказане в «Повчанні» власним прикладом. У висновку даного життєписи автор прямо заявляв, що не хвалить він себе не прославляє. Але хвалить і прославляє Бога, який його, грішного і худого, стільки років оберігав від різних смертних небезпек і створив на всякі людські справи придатним. Прочитавши цю грамотку, постарайтеся на всякі добрі діла, славлячи Бога з святими його, говорив Володимир Мономах.

Правові ідеї юридичних пам'яток Київської Русі

Першими за часом свого виникнення письмовими джерелами права Київської Русі були договори Русі з Візантією 912 і 945 рр. Найбільш значними були «Руська Правда» і церковні статuti великих князів Володимира Святого і Ярослава Мудрого. Крім того, правова спадщина Київської Русі включає в себе устави й уставні грамоти ряду інших руських князів, а також перекладені на російську мову і пристосовані до суспільним умовам Русі збірники візантійських правових установлень, такі, як, наприклад, «Номоканон».

Названі акти містять правові норми, що діяли в Київській Русі. Ці норми формулюються здебільшого шляхом опису якого-небудь випадку правопорушення з зазначенням відповідного покарання. В юридичних документах Київської Русі відсутні визначення правових інститутів, немає тут і

прямо виражених теоретичних положень. Тим не менш конкретне, казуистичне зміст їх текстів таїть у собі абсолютно певні уявлення про право, закон, законність, суді, злочин і покарання – уявлення, які цілком можна виразити у вигляді правових ідей.

Ідейний сенс має вже сам факт появи розглядаються юридичних документів. Очевидно, що їх створення було відповіддю на певні суспільні вимоги. Проте вони могли виникнути тільки після того, як у російській суспільстві утвердилася ідея про князя–законодавці, думка про те, що володар може регулювати суспільне життя, приводити її в порядок за допомогою видання власних законів.

Як показує історичний досвід, відсутність такої ідеї в суспільній свідомості не перешкоджає розвитку законодавства. Але державна влада змушена у цьому разі походження власних законів приписувати якоїсь міфічної істоти, чи богу, зображуючи себе в очах суспільства як не творця, а всього лише оракула даних законів.

Законодавство Київської Русі постає як результат законотворчої діяльності конкретних володарів. Імена князів–законодавців містять і "Руська Правда" і церковні устави. «Се яз князь Василя, нарицаемы Володимир, син Свято–славль, онук Ігорів...», – каже ст. 2 першого російського Статуту про церковних судах. Стаття 5 продовжує: «І яз, сьгадав з своєю княгинєю з Анною і з своїми діти, дав єсмь ти суди церквам, митрополитам і всім пискупиям за Русьскои землі».

Руські князі відкрито виставляли себе в якості законодавців, творців законів для всієї Русі. Однак, як показують юридичні тексти, законодавчі повноваження князів не давали їм можливостей для сваволі. Законотворчість було для руського князя не правом, возвышавшим його над своїми підданими, а обов'язком, покладеним на нього богом. Не випадково князівські статuti починаються, як правило, зі слів: «В ім'я Отця, і Сина, і Святого Духа».

Покладаючи на князя обов'язок законодательствовать, бог велів зовсім певні рамки цієї діяльності. Зміст видаваного князем закону повинно було

відповідати духу християнської релігії, тобто бути перейняте милосердям і любов'ю.

Саме раннє вираження цієї ідеї зустрічається в Договорі Русі з Візантією, укладеному в правління великого князя Олега. Текст його приводиться в «Повісті минулих літ» під 6420 (912) р.

Русь на момент укладення Договору не цитованого прийняла ще християнства в якості своєї офіційної релігії – російська протиставляється в тексті договору як християнину іншій стороні правовідносини, – однак християнську етику Русь вже визнала свою. Очевидно, що проповідувавшиєся християнством етичні цінності відповідали духу російської суспільної свідомості, перебували в гармонії з загальним його настроєм.

Законодавство Київської Русі відрізняється від законодавства інших держав, що перебували на аналогічній ступені історичного розвитку, своїм гуманізмом. Для нього характерна порівняльна м'якість покарань, які, як правило, виражаються в грошовому штраф. Пропонуючи кари за порушення правових норм, російський законодавець виходив з ідеї святості людського життя і не передбачав смертної кари як міри покарання. При цьому терміни «кара», «стратити» досить часто вживалися в законодавчих актах, але вони не мали на увазі позбавлення життя, а просте тілесне покарання. Це ясно видно з контексту тих статей законів, які призначають «кара» як кару за правопорушення. Так, ст. 31 Статуту князя Ярослава про церковні суди визначає: «Аще хто пострижить комусь голову або бороду, митрополиту 12 гривень, а князь стратити». Стаття 38 цього Статуту наказує: «Аще дружина будеть чародеица, наузница, або волхви, або зелейница, чоловік, доличив, стратити ю, а не втратити».

Митрополит Іоанн II (1080–1089 рр.) в одному зі своїх настанов роз'яснив суть кари, яка називалася на Русі «страта». Він рекомендував людей, що займаються волхвуванням, спочатку відвертати від гріха словесним увещанням, а потім, якщо вони не послухаються, «яро стратити, але не до смерті убивати, ні обрезать цих телесе».

Розвиток почав гуманізму в російській правосвідомості було пов'язане з поширенням на Русі православної християнської віри. Однак головні передумови цих почав коренились все ж у самому російському суспільстві, в його економічному і соціально–політичному ладі та духовному складі.

На цю думку наводить насамперед характер законодавства Візантії – держави, де православне християнство було панівною релігією. Цьому законодавству були притаманні найжорстокіші покарання за злочини, як–то: відсікання руки або носа, виколювання очей, осклоплєніє і т.п. На Русі норми візантійського законодавства, передбачають такі кари, були добре відомі, проте вони не були сприйняті російськими законодавцями.

Більш того, як свідчать літописи, рідкісні випадки застосування окремими князями практикувалися у Візантії покарань зустрічали різкий протест з боку інших руських князів. Характерна в цьому плані реакція останніх на осліплення в 1097 р. Василька Ростиславича, запідозреного у змові проти великого князя Святополка Ізяславича. Володимир Мономах, почувши, як засліплений був Те ж саме сказали і князі Давид і Олег Святославичі.

Висновок про те, що гуманістичні початку російської правосвідомості коренились у самому російському суспільстві, а християнство, поширюючись на Русі, не привносило ці почала з собою, але лише додавало їм більш певну форму, впливає з цілого ряду та інших фактів. Разом з християнською релігією на Русь прийшла християнська церковна організація, рамках якої домінувало, природно, візантійське правосвідомість. З літописів добре видно, що перші служителі російської христанської церкви, прибували, як правило, на Русь з Візантії, були схильні скоріше до посилення покарань за правопорушення, ніж пом'якшення. У яастности, саме за їх настійною рекомендацією великий князь Володимир Святославич запровадив смертну кару за розбої, нехай і на короткий час. Інакше кажучи, утверждавшееся на Русі в якості панівної релігії християнство несло з одночасно два протилежних типу правосвідомості: пройнятий духом милосердя до правопорушників і інше – обтяжене духом жорстокості. Вже з однієї цієї причини християнство не могло стати головним

фактором у формуванні гуманістичних почав російського правосвідомості. Воно виявлялося не інструментом для вироблення російського правосвідомості, а матеріалом, з якого останнім черпало відповідні духу російського суспільства світоглядні постулати, поняття, образи.

Характерною рисою законодавства Київської Русі було уявлення про злочин як діяння, що заподіяло матеріальну шкоду іншій людині. Покарання мислилося при цьому як відшкодування цієї шкоди. Тому воно виражалося зазвичай у сплаті самим злочинцем або його родичами будь-якої грошової суми, розмір якої встановлювався законом. Ця сума сплачувалася потерпілому або його родичам або князеві або митрополиту.

Із засвоєнням російським суспільством християнського світогляду до цього поданням про злочин додалася думка про нього як про гріх. І відповідно ускладнилося уявлення про покарання. Останнє стало мислитися, крім іншого, і у вигляді духовної кари.

Тексти юридичних документів Київської Русі дають нам можливість простежити, як у міру поширення християнства на Русі поглиблювалося ідейний зміст концепції духовної кари і змінювалося словесне вираз даного виду покарання.

Перше чітке втілення цієї ідеї зустрічається в Договорі Русі з Візантією 945 р. «Аще чи ж хто від князь або людий руських, чи хрестеянъ, або не хрестеянъ, переступити се, еже є писано на харатыи цього, будеть достоинъ своимъ оружиемъ умерети, і да будеть клять від Бога і від Перуна, яко преступи свою клятву». В Іншому місці цієї Угоди (хартії) кажуть, що у випадку, якщо князь чи ще хтось, хрещений чи некрещенный, переступить її, то не буде він мати допомоги від Бога і «да будеть рабъ въ весь вѣкъ в майбутній, і так заколень будеть своимъ оружьемъ».

Примітно, що духовна кара за порушення норм Договору призначається у розглянутому юридичному документі, і християнам, і нехристиянам (язичникам). І це не випадково – ідея духовної кари виникла на Русі ще в

рамках язичництва. Однак завдяки християнству вона отримує нове, більш глибокий зміст і багате понятійне і образне вираження.

В Уставі Святого князя Володимира о церковних судах ідея духовної кари виражається вже наступними словами: «Хто переступити сі правила, яко же есмы управили по святых отець правилом і пьрвых царьов управленью, хто мати преступати правила сі, або діти мої, чи правнучата, або в якому місті намісник, або тиун, або суддя, а пообидть церковний суд, або хто инии, та будуть прокляти в оці вік і в майбутній семию зборів святых отець вселеньских».

У Статуті князя Ярослава про церковні суди (в ст. 55 розлогії редакції Статуту) порушників Статуту і тих, хто вступить в суд митрополичий, наказується «стратити за законом». Але після цього Ярослав додає в наступній (56) статті: «А хто мати судити, станеть сь мною на страшнем суді перед богом, і нехай будеть на ньому клятва святых отець 300 і 18, іже в Нікії і всіх святых. Амінь».

На Русі рано усвідомили високу цінність права суспільного життя. Воно мислилося в російському суспільстві не тільки як знаряддя управління, інструменту для підтримки порядку, але і у вигляді засобу виховання душі. Це уявлення про право добре виражало поняття «правда», яка з часів Ярослава Мудрого стало все частіше використовуватися в якості заміни поняття «закон». Втім і останнє вживалося для позначення морально–релігійних заповідей, ніж для назви нормативного акта, виданого володарем.

У сучасній історико–правовій науці отримала поширення тенденція називати «правдами» збірники правових норм, виникли в західноєвропейських країнах в епоху раннього феодалізму, утвердилося навіть таке словосполучення, як «варварські правди» («Салічна правда», «Бургундська правда» тощо). Вживаючи термін «правда» стосовно до юридичних пам'яток Західної Європи, необхідно, однак, розуміти, що він є терміном суто руської походження, що виражає уявлення про право, яке було притаманне руській правосвідомості.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки доби Київської Русі.
2. Визначити характерні особливості політичної та правової думки Київської Русі.
3. Проаналізувати основні положення твору творі Іларіона «Слово про Законі і Благодаті».
4. «Руська правда» як збірка нормативно–правових відносин в Київській Русі.
5. Охарактеризувати вплив доби Володимира Мономаха на розвиток політичних ідей в Київській Русі.

Список електронних посилань до теми 5

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/32.htm> (дата звернення: 29.05.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/33.htm> (дата звернення: 29.05.2017).

Питання 3 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/34.htm> (дата звернення: 29.05.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/35.htm> (дата звернення: 29.05.2017).

Питання 5 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/36.htm> (дата звернення: 29.05.2017).

ТЕМА 6 ВЧЕННЯ ПРО ПРАВО І ДЕРЖАВУ ДОБИ ВІДРОДЖЕННЯ І РЕФОРМАЦІЇ У ЗАХІДНІЙ ЄВРОПІ

План

1. Загальна характеристика епохи Відродження і Реформації.
2. Вчення Н. Макіавеллі про державу і політику.
3. Політико–правові ідеї Реформації.
4. Політичні ідеї тираноборцев. Етьєн де Ла Боесі.
5. Теорія державного суверенітету. Політичне вчення Ж. Бодена.
6. Політико–правові ідеї раннього комунізму. «Утопія» Т. Мора. «Місто Сонця» Т. Кампанелли.

Загальна характеристика епохи Відродження і Реформації

XVI століття – століття великих духовних, культурних, політичних, релігійних змін і потрясінь у житті Європи. В ряді країн (Франція, Іспанія, Австро–Німеччина, Англія, Росія та ін) склалися великі і сильні дворянські монархії. У процесі подолання феодальної роздробленості позбавлялися колишньої влади і привілеїв великі феодали. Централізовані абсолютистські держави сприяли утворенню і консолідації націй, притязали на об'єднання нації, народу, країни. Падав духовний і політичний авторитет католицької церкви, до того колишньої єдиною об'єднуючою силою Західної і Центральної Європи. Організація і діяльність церкви і духовенства критикувалися не тільки єретичними сектами, але і багатьма католиками. Дедалі більшої популярності набували ідеї Вікліфа, Гуса, таборитів про очищення релігійних організацій від усього, що не відповідає священному писанню. Назрівало широкий рух за реформу церкви. Одночасно посилювалась і розвивалася раціоналістична критика релігійного світогляду. До кінця XV ст. культура Відродження

(Ренесансу), що зародилася в італійських містах–державках ще в XIV ст., поширилася в інших країнах Західної Європи.

Бурхливі процеси цієї епохи зумовили глибокі зміни в ідеології західноєвропейського суспільства.

У XVI ст. природознавство, філософія, реалістичне мистецтво досягли великих успіхів; однак своєрідність цієї епохи полягала в те, що громадські сили, які боролися проти феодалізму і його освящавшей церкви, не порвали з релігійним світоглядом. Основу масової опозиції феодалізму становили єретичні рухи.

У тому ж столітті загальною для всіх західноєвропейських країн стала культура Відродження. Передумовою і основою Відродження був гуманізм – прагнення ряду вчених, філософів, політиків, діячів мистецтва замінити традиційне для середньовічної схоластики дослідження текстів Біблії, постанов Соборів і творів отців церкви вивченням людини, її психології і моралі.

Представники гуманізму протиставляли церковно–схоластичної вченості (*studia divina*) світські науки і освіта (*studia humanitatis*). Світські (гуманітарні) науки вивчали не бога з його іпостасями, а людини, його відносини з іншими людьми і його прагнення, використовуючи при цьому не схоластично застосовуваний силогізм, а спостереження, досвід, раціоналістичні оцінки і висновки.

Гуманізм природно зумовив різке підвищення інтересу до античної спадщини. Якщо Реформація апелювала до первісного християнству, не знав ієрархії і складних обрядів католицької церкви, то гуманізм органічно пов'язаний з відродженням античної (дохристиянської) давнини, коли філософія і наука не були служницями богослов'я, а людська природа не тлумачилася як осередок зла і гріховності. Додатковим стимулом до вивчення античної спадщини стало втеча в Західну Європу після взяття Константинополя турками (1453 р.) сотень і тисяч освічених греків; поселившись в різних країнах, вони викладали грецьку мову і створили перші переклади кращих праць класиків античної Греції.

Гуманізм XV–XVI ст. не став рухом, що охопив широкі маси народу. Культура Відродження була надбанням щодо нечисленного прошарку освічених людей різних країн Європи, пов'язаних спільними науковими, філософськими, естетичними інтересами, які спілкувалися за допомогою загальноєвропейського мови того часу – латиною. Більшість гуманістів негативно ставилася до релігійних рухів, у тому числі реформаційним, учасники яких, у свою чергу, визнавали тільки релігійну форму ідеології і були ворожі деїзму і атеїзму.

Важливе значення для широкого поширення і релігійних, і світських ідей грало книгодрукування, винайдене в середині XV ст. і отримало повсюдне застосування в XVI ст.

Вчення Н. Макіавеллі про державу і політику

Одним з перших теоретиків нової епохи став італієць Нікколо Макіавеллі (1469–1527 рр.).

Макіавеллі довгий час був посадовою особою флорентійської республіки, які мають доступ до ряду державних таємниць.

Життя і діяльність Макіавеллі відносяться до періоду почався занепаду Італії, до XVI ст. колишньої самою передовою країною Західної Європи. У північній і середній Італії ще в XII–XIII ст. склалися міста–республіки–Венеція, Флоренція, Генуя та ін) з розвиненою ремісничою і торговою економікою. Промислова і торгова верхівка цих міст зуміла, спираючись на народ, підпорядкувати собі феодалів свого округу, створити свою комунальну державність. Однак переміщення головних торгових шляхів в зв'язку з відкриттям Америки, розвиток виробництва в інших країнах Європи вели до занепаду італійської промисловості і торгівлі, підживляли сили італійських міст.

В Італії не склалося єдине держава – на її території існували міські республіки, папська держава, а також володіння Іспанії. Роздроблена Італія

піддавався навалам іноземних військ; у ряді міст–держав силами феодалської реакції засновувалися тиранії, спиралися на наймані війська.

Після встановлення у Флоренції синьйорії Медічі Макіавеллі був позбавлений посади. В останній період життя він займався літературною діяльністю. Крім творів на теми політичні («Міркування на першу декаду Тита Лівія», «Государ», «Про військове мистецтво» та ін) та історичні («Історія Флоренції"») його перу належить ряд художніх творів.

Твори Макіавеллі покладено початок політико–правової ідеології Нового часу. Його політичне вчення вільно від богослов'я; воно ґрунтується на вивченні діяльності сучасних йому урядів, досвіду держав Античного світу, на уявленнях про інтересах і прагненнях учасників політичного життя. Макіавеллі стверджував, що вивчення минулого дає можливість передбачати майбутнє або за прикладом давніх визначити засоби і способи дій, корисних в сьогоденні. «Щоб знати, що повинно трапитися, досить простежити, що було... Це відбувається від того, – пояснював Макіавеллі, – що всі людські справи робляться людьми, які мали і завжди матимуть одні і ті ж пристрасті і тому вони неминуче повинні давати однакові результати».

Природа людини однакова в усіх державах і в всіх народів; інтерес є найбільш загальною причиною людських дій, з яких складаються їх відносини, установи, історія. Для того, щоб управляти людьми, треба знати причини їх вчинків, їх прагнення та інтереси. Пристрій держави і його діяльність повинні ґрунтуватися на вивченні природи людини, її психології і потягів.

«Природа створила людей таким чином, – писав Макіавеллі, – що люди можуть бажати, але не можуть досягти». З–за цього люди неспокійні, честолобні, підозрілі і ніколи не задовольняються своєю часткою. Тому в політиці завжди слід розраховувати на найгірше, а не на добру і ідеальне.

Держава (незалежно від його форми) Макіавеллі розглядав як якесь відношення між урядом і підданими, що спирається на страх або любов останніх. Держава непорушно, якщо уряд не дає приводу до змов і збурень, якщо страх підданих не переростає в ненависть, а любов – в презирство. У

творчості Макіавеллі мотиви соціальної психології вперше осмислені як важливий факт політики.

У центрі уваги Макіавеллі – реальна здатність уряду керувати підданими. У книзі «Государ» і інших творах міститься ряд правил, практичних рекомендацій, заснованих на його поданнях про страсті і прагненнях людей і соціальних груп, на прикладах історії і сучасної йому практики італійських та інших держав.

Метою держави і основою його міцності Макіавеллі вважав безпеку особистості і непорушність власності. «Людина, якого позбавляють будь-якої вигоди, ніколи не забуває цього: достатньо найменшої потреби, щоб нагадати йому це; а так як його потреби поновлюються з кожним днем, то він згадує це кожен день». Саме небезпечно для правителя, невпинно повторював Макіавеллі, – зазіхати на майно підданих, це неминуче породжує ненависть (а адже ніколи не ограбиш так, щоб не залишилося і ножа). «Навіть коли государ вважає за потрібне позбавити кого-небудь життя, він може зробити це, якщо є відповідне обґрунтування і очевидна причина, але він повинен остерігатися зазіхати на чуже добро... Люди швидше забуде смерть батька, ніж втрату спадщини».

Непорушність приватної власності, як і безпека особистості, Макіавеллі називав благами свободи, вважав метою і основою міцності держави. За його вченням, блага свободи найкращим чином забезпечені республіці. У вільних землях і країнах, міркував Макіавеллі, багатства все час збільшуються: «Бо кожна людина в цих країнах, не замислюючись, примножує і набуває блага, якими розраховує потім, вільно користуватися. Наслідком цього виявляється те, що всі громадяни, змагаючись один з одним, дбають як про приватних, так і загально. власних інтересах і що загальна їх добробут на диво росте».

Макіавеллі відтворює ідеї Полібія про виникнення держави і кругообіг форм правління; слідом за античними авторами він віддає перевагу змішаної (з монархії, аристократії і демократії) формі. Особливість вчення Макіавеллі в те, що змішану республіку він вважав результатом і засобом узгодження прагнень і

інтересів борються соціальних груп. «В кожній республіці завжди бувають два протилежні напрями: одне – народне, інше – вищих класів; з цього поділу випливають всі закони, що видавалися в інтересах свободи».

Предпослання всьому вчення про державу міркування про природі людини (індивіда) Макіавеллі істотно доповнює дослідженням суспільної психології соціальних груп, які борються за вплив у державі. В Стародавньому Римі змішана республіка склалася в результаті боротьби і компромісів народу і аристократії, але їх непримиренні суперечки навколо аграрного закону погубили республіку. В історії Флоренції чвари простого народу (пополанов) і знатних людей (нобілів) з самого початку носили безкомпромісний характер; цим зумовлена нетривкістю флорентійської республіки.

Макіавеллі прагнув спростувати загальну думку істориків про порочність народу. Народні маси постійніше, чесніше, мудрішими і поміркованішими государя. Якщо одноосібний правитель краще створює закони, влаштовує новий лад і нові установи, то народ краще зберігає заснований буд.

Народ нерідко помиляється в загальних питаннях, але дуже рідко – в приватних. «При обранні посадових осіб, наприклад, народ робить незрівнянно кращий вибір, ніж державець». Навіть збунтований народ менше страшний, ніж неприборканий тиран: бунтівний народ можна умовити словом – від тирана можна позбутися тільки залізом; бунт народу страшний тим, що може породити тирана, – тиран вже наявне зло; жорстокість народу спрямована проти тих, хто може зазіхнути на загальне благо, «жорстокість государя спрямована проти тих, хто, як він побоюється, може зазіхнути на його власне, особисте благо».

Від народу відрізняється знати. «Немає міста, де не відокремилися б ці два начала: знать бажає підпорядковувати і пригноблювати народ, народ не бажає перебувати в підпорядкуванні і пригноблення». Якби не спротив народу, аристократи античного Риму погубили б вільна держава років на триста раніше; честолюбні устремління знаті – джерело неспокою і смуту в державі.

Макіавеллі все ж вважав знати неминучою і потрібної частиною держави. З-поміж аристократів висуваються державні діячі, посадові особи,

воєначальники; досконале придушення пополами флорентійських нобілів, писав Макіавеллі в «Історії Флоренції», призвело до згасання військової доблесті та душевної величі, а тим самим – до послаблення і приниження Флоренції.

Вільна держава має бути засноване на компромісі народу і знаті; суть «змішаної республіки» в тому і складається, що система державних органів включає аристократичні і демократичні установи, кожне з яких, виражаючи і захищаючи інтереси відповідної частини населення, стримує посягання на ці інтереси іншої його частини.

Разом з тим Макіавеллі з ненавистю відгукувався про феодальному дворянстві і закликав до його знищення. «Дворянами іменуються ті, хто праздно живе на доходи зі своїх величезних маєтків, нітрохи не піклуючись ні про обробку землі, ні про те, щоб необхідною працею заробити собі на життя. Подібні люди шкідливі у всякій республіці і в кожній країні. Однак самими шкідливими з них є ті, які крім зазначених маєтків володіють замками і мають підлягають їм підданих».

Засилля дворян, якими переповнені Неаполітанське королівство, Римська область, Романья, Ломбардія, заважає відродженню Італії. Через дворян там не було ні республіки, ні політичного життя; «подібна порода людей рішучий ворог усякої громадянськості». «Бажаючи створити республіку там, де мається велика кількість дворян, не зуміє здійснити свій задум, не знищивши всіх їх до єдиного».

На шляху до створення майбутньої вільної Італійської республіки багато перешкод – вважав Макіавеллі. Звільнення країни від іноземних військ і найманців, від дрібних тиранів і численних дворян, від папської держави і інтриг католицької церкви, підтримує роздробленість країни, вимагає надзвичайних заходів, що проводяться абсолютної і надзвичайною владою одноосібного правителя, який знищує укорінені вади, учреждающего мудрі закони і порядки. Цій проблемі присвячено найбільш відомий твір Макіавеллі «Государ» (в інших перекладах – «Князь»; дослівно – «Про принцепсе»).

Законодавству і праву Макіавеллі надавав великого значення: завдяки законам Лікурга Спарта проіснувала 800 років. Непорушність законів він пов'язував із забезпеченням громадської безпеки, а тим самим спокою народу: «Коли народ побачить, що ніхто ні за яких обставин не порушує даних йому законів, він дуже скоро почне жити життям спокійною і задоволеною». Але для Макіавеллі право – знаряддя влади, вираз сили.

У всіх державах основою влади «служать хороші закони та хороше військо. Але хороших законів не буває там, де немає хорошого війська, і навпаки, де є хороше військо, там і гарні закони». Тому головним помислом, турботою і справою правителя повинні стати війна, військова організація та військова наука, «бо війна є єдина обов'язок, який правитель не може покласти на іншого». Макіавеллі – проти найманих військ; створення армії, що складається лише з італійців, він розглядав як одне з першочергових умов створення загальнонаціонального держави.

Важливим засобом політики Макіавеллі вважав релігію. Релігія, міркував Макіавеллі, – могутній засіб впливу на уми і звичаї людей. Саме тому всі засновники держав і мудрі законодавці посилялися на волю богів. Там, де є хороша релігія, легко створити армію. У Стародавньому Римі «релігія допомагала командувати військами, надихати народ, стримувати людей добродесних і посрамлять порочних». Держава повинна використовувати релігію для керівництва підданими.

Макіавеллі, однак, не схвалює сучасне йому християнство, проповідующее смирення, самоприниження, презирство до справ людським: «Релігія антична почитала найвище благо у величі духу, сили тіла і у всьому тому, що робить людей надзвичайно сильними. А якщо наша релігія і вимагає від нас сили, то лише для того, щоб ми були в змозі терпіти, а не для того, щоб ми робили мужні діяння. Такий образ життя зробив, по-моєму, світ слабким і віддав його у владу негідникам: вони можуть безбоязно розпоряджатися в ньому як завгодно, бачачи, що всі люди, бажаючи потрапити в рай, більше думають про те, як би стерпіти побої, ніж про те, як би за них розплатитися».

Макіавеллі засуджував католицьку церкву і духовенство: «Погані приклади папської курії позбавили нашу країну всякого благочестя і всякої релігії». Крім того, писав Макіавеллі, католицька церква тримала і тримає країну роздробленою. У переддень Реформації Макіавеллі прозорливо передбачав, що католицька релігія «близька до своєї загибелі, або до болісним випробуванням».

Розглядаючи релігію як один із засобів управління людьми, Макіавеллі допускав перетворення християнства так, щоб воно служило прославлення та захисту вітчизни. Відмінність його позиції від позиції прихильників Реформації в тому, що зразком і основою релігійної реформи він вважав не ідеї первісного християнства, а античну релігію, корисну для політики. Не держава на службі релігії, а релігія на службі політики – такий погляд різко розходився з середньовічними уявленнями про співвідношення церкви і держави.

Макіавеллі вважається одним з основоположників науки політології. В його творах політика (установа, організація і діяльність держави) розглядалася як особлива сфера людської діяльності, що має свої закономірності, які повинні бути вивчені і осмислені, а не виведені з священного писання або сконструйовані умоглядно. Такий підхід до вивчення держави був великим кроком вперед в розвиток політико–правової теорії.

Прогресивне по методологічній основі політичне вчення Макіавеллі несло на собі відбиток епохи. Це особливо яскраво виразилося погляди Макіавеллі на методи здійснення державної влади, способи і прийоми політичної діяльності.

У творах Макіавеллі політика протиставлялася загальнопоширеним уявленням про належному і недолжному, ганебному і почесному. Діяльність держави він досліджував як таку сферу прояви інтересів, почуттів, настроїв людей, соціальних спільнот і урядів, в якій діють особливі правила, не тотожні нормам моралі, регулює відносини між приватними особами.

Вчинки засновників держав, завойовників, узурпаторів престолу, творців законів, політичних діячів взагалі, міркував Макіавеллі, повинні оцінюватися

не з точки зору моралі, а за їх результатами, по їх відношенню до блага держави: «...Розсудливого государеві слід уникати тих вад, які можуть позбавити його держави, від решту ж – утримуватися по мірі сил, але не більше. І навіть нехай государі не бояться накликати на себе звинувачення в ті пороки, без яких важко утриматися у влади, бо, вдумавшись, ми знайдемо чимало такого, що на перший погляд здається чесною, а в дійсності згубно для государя, і навпаки: виглядає як порок, а на ділі доставляє государю добробут і безпеку».

Держави, писав Макіавеллі, створюються та зберігаються не тільки за допомогою військової сили; методами здійснення влади є також хитрість, підступність, обман. «Треба знати, що з ворогом можна боротися двома способами: по–перше, законами, по–друге, силою. Перший спосіб притаманний людині, другий – звіру; але так як перше часто недостатньо, то доводиться вдаватися і до другого. Звідси випливає, що государ повинен засвоїти те, що укладено в природі і людини, і звіра, – повчав Макіавеллі. – З усіх звірів нехай государ уподібниться двом: леву і лисиці. Лев боїться капканів, а лисиця – вовків, отже, треба бути подібним лисиці, щоб вміти обійти капкани, і леву, щоб відлякати вовків».

Державний діяч не повинен бути завжди вірним договорами: «Ми знаємо з досвіду, що в наш час великі справи вдавалися лише тим, хто не намагався стримати дане слово і вмів, кого потрібно, обвести навколо пальця...»; «розумний правитель не може і не повинен залишатися вірним своїй обіцянці, якщо це шкодить його інтересам і якщо відпали причини, що спонукали його дати обіцянку».

Ідеалом державного діяча, яким Макіавеллі захоплювався, був герцог Романьї Чезаре Борджія, прагнучи розширити свої володіння віроломними і жорстокими способами, типовими для феодалів епохи пізнього Середньовіччя. Посилаючись на діяння романьського герцога і ставлячи їх у приклад, Макіавеллі писав, що для зміцнення і розширення держави політик повинен

вміти вирішуватися на великі, віртуозні зла, підлості і зради, що вимагають, як він вважав, мужності, героїства, широти душі.

В політиці єдиним критерієм оцінки дій правителя держави є зміцнення влади, розширення кордонів держави. Для досягнення цієї мети правитель повинен використовувати всі засоби, в тому числі аморальні: «Нехай звинувачують його вчинки, лише б виправдовували результати, і він завжди буде виправданий, якщо результати виявляться хороші».

При всьому цьому, вчив Макіавеллі, віроломство і жорстокість повинні відбуватися так, щоб не підривався авторитет верховної влада. Звідси випливає одне з улюблених Макіавеллі правил політики: «Людей слід або пестити, або знищити, бо за мале зло людина може помститися, а за велике – не може». «Слід або зовсім не ображати нікого, або задовольняти своїй злобі і ненависті одним ударом, а потім заспокоїти людей і повернути їм впевненість у безпеці».

Краще вбити, ніж загрожувати, – погрожуючи, створюєш і предупреждаєш ворога, вбиваючи – отделяєшся від ворога остаточно. Краще жорстокість, ніж милосердя: від покарань і розправ страждають окремі особи, милосердя ж веде до безладу, породжає грабежі та вбивства, від яких страждає все населення. Краще бути скупим, ніж щедрим, – щедрий оббирає багатьох, щоб обдарувати небагатьох, скупим ж незадоволені небагато, а народ не обтяжений зайвими поборами. Краще вселяти страх, ніж любов, – люблять государів за власний розсуд, бояться – на розсуд государів. Мудрому правителю краще розраховувати на те, що залежить від нього.

Якщо талановитий полководець виграв ряд битв або всю війну, правитель повинен на підставі відправити його у віддалені землі, щоб про нього забули, а всі перемоги приписувалися б правителю як превеликий полководцю.

Якщо для зміцнення своєї влади правителя довелося стратити багато людей, то для блага держави після цього корисно стратити того з підлеглих, хто безпосередньо керував стратами: цим правитель відведе від себе звинувачення в жорстокості (Чезаре Борджіа так вчинив з Раміро д Орко – приборкувачем Романьї).

«...Згубна і небезпечно залишити в живих государя, позбавлений престолу». Для зміцнення держави потрібно час від часу «наводити жах і трепет на громадян, винищуючи всіх, хто здається уряду підозрілим і шкідливим».

Всі образи й жорстокості треба чинити разом: «Чим менше їх розпробують, тим менше від них шкоди; благодіяння ж корисно робити мало-помалу, щоб їх розсмакували як можна краще». Справи, неугодні підданам, государі повинні покладати на інших, а угодні – виконувати самі.

Рекомендуючи правителям держави в залежності від того, куди дме вітер фортуни, «по можливості не віддалятися від добра, але при потребі не цуратися і зла», Макіавеллі в той же час радив государям прикидатися носіями моральних і релігійних чеснот. В державної діяльності, повчав Макіавеллі, «завжди у виграші виявлявся той, хто мав лисячу натуру. Однак натуру цю треба ще вміти прикрити, треба бути неабияким обманщиком і лицеміром». «Кожен знає, який ти з виду, небагатьом відомо, який ти насправді, і ці останні не посміє заперечити думку більшості, за спиною якого стоїть держава». «Найголовніше для государя – постаратися всіма своїми вчинками створити собі славу великого людини, наділеної розумом видатним».

Ці і аналогічні рекомендації Макіавеллі черпав з сучасної йому політичної практики.

Іноді стверджувалося, що Макіавеллі виправдовував аморальність політики тому, що був ідеологом буржуазії. Ідеалом Макіавеллі, дійсно, було буржуазне, цивільне («горожанское») суспільство. Проте в його творах відображена не політика буржуазії, яка склалася в клас і стала панувати багато пізніше, а виражені дух і практика сучасної йому епохи. Своєрідність цієї епохи добре описав Ф. Енгельс, який відзначив, що в період пізнього Середньовіччя ленні відносини у всіх країнах утворювали заплутаний клубок прав і обов'язків, породжує безперервні конфлікти феодалів, безперервну боротьбу між королівською владою і васалами. «Ось, – писав про цю епоху Ф. Енгельс, – причина тієї нескінченної, безперервно триваючої вервечки зрад, зрадницьких

вбивств, отруєнь, підступних інтриг і усіляких ницостей, які тільки можна уявити, всього того, що ховалося за поетичним іменем лицарства, але не заважало йому постійно твердити про честі і вірності».

Саме цю практику Макіавеллі підняв на теоретичний рівень «високої політики» і спробував дати їй своєрідні виправдання. Багато рекомендації Макіавеллі послужили практичним керівництвом для безпринципних політиків; тому «макіавеллізм» став символом політичного крутіства.

Твори Макіавеллі зробили величезний вплив на подальший розвиток політико-правової ідеології. В них сформульовані і обґрунтовані головні програмні вимоги городян і селянства: непорушність приватної власності, безпека особи і майна, республіка як якнайкращий засіб забезпечення «благ свободи», засудження феодального дворянства, підкорення релігії політиці і ряд інших. Найбільш проникливі мислителі Нового часу високо оцінили методологію Макіавеллі, особливості звільнення політики від теології, раціоналістичне пояснення держави і права, прагнення визначити їх зв'язок з інтересами людей.

Названі положення Макіавеллі були сприйняті і розвинені подальшими теоретиками (Спіноза, Руссо та ін). Каменем спотикання для цих теоретиків з'явилися, проте, «макіавеллізм» і його оцінка.

Робилися спроби протиставити найбільш відому книгу «Государ», в якій визначаються «надзвичайні заходи» для об'єднання Італії, іншим творам Макіавеллі, углядіти протиріччя між ними. Спроби невдалі, оскільки інші його твори містять такі ж рекомендації, причому спеціально обумовлено, що способи посилення могутності госуларів і республік тотожні. «Завжди, коли доводиться обговорювати питання, від якого єдино залежить порятунок держави, – писав Макіавеллі, – не слід зупинятися ні перед яким міркуванням справедливості і несправедливості, людяності чи жорстокості, слави або ганьби, – але відкинувши всякі міркування, зважитися на те, що рятує і підтримує свободу».

Невдалі спроби витлумачити книгу «Государ» як викривальний памфлет проти тиранів, що викриває їх звички, або подати «макіавеллізм» як спотворення справжніх ідей Макіавеллі.

Макіавеллізм невіддільний від творів Макіавеллі.

Макіавеллі – чудовий письменник. Його твори на політичні теми, написані могутнім, яскравим, образним мовою, властивим епосі Відродження. У цих творах виражено щире, глибоке захоплення автора «небаченою жорстокістю Ганнібала», «віртуозними злочинами Чезаре Борджія», вражаючим умінням підступного папи Олександра VI давати нездійсненні обіцянки і, навпаки, містяться грізні нарікання про політиків, потерпілих невдачу через те, що для вчинення чергового лиходійства у них не вистачило «мужності і величі духу».

Справа не в тому, що автор смакує віртуозні хитрощі і злодійства політиків, відверто милуючись і захоплюючись ними; гірше, що читачеві наполегливо і повчально, високохудожньої манері, переконливо нав'язується думка, що підлості і зла в політиці – справа звичайне, нормальне, повсякденне, буденне й навіть заслуговує поваги і захоплення.

Захоплюючись діяннями Борджія та інших безпринципних державних діячів, глибокий теоретик Макіавеллі чомусь не помітив, що його доводи про необов'язковість правил моралі для правителів цілком застосовні до відносин між приватними особами, для яких, Макіавеллі стверджував, що мораль обов'язкова. Ось деякі з цих доводів: «Необхідно вважати всіх людей злими і припускати, що вони завжди проявлять злостивість своєї душі, ледь лише їм представиться до того зручний випадок». І ще: «Розумний правитель не може і не повинен залишатися вірним своїй обіцянці, якщо це шкодить його інтересам і якщо відпали причини, що спонукали його дати обіцянку. Такий був рада б негідним, – пояснює Макіавеллі, – якби люди чесно тримали слово, але люди, будучи погані, слова не тримають, тому і ти повинен поступати з ними так ж. А слушний привід порушити обіцянку завжди знайдеться».

Якщо ці міркування вірні для політиків, то чому вони застосовуються до відносин приватних осіб між собою? Якщо припущення про віроломстві, злостивості і ворожості всіх оточуючих людину людей зробити основою правил його поведінки, то вийде не суспільство, а щось на зразок «війни всіх проти всіх», в якій кожен прагне завдати оточуючим перший удар або, принаймні, обдурити їх чим–небудь, встигнувши зробити це, поки вони самі його не обдурили. Однак, з досвіду історії достатньо відомо, що мораль поряд з іншими соціальними регуляторами завжди надавала стримуючий вплив на людські пристрасті, утримуючи людей в рамках гуртожитку. Але чи не виявиться «війна всіх проти всіх» політики, якщо її, як пропонував Макіавеллі, звільнити від моральних заборон і оцінок?

Звичайно, Макіавеллі далекий від думки про «війну всіх (політиків) проти всіх (політиків)»; але він схвалює війну сильних політиків проти слабких, хитрих – проти простодушних, підступних – проти чесних політиків, властолюбцев – проти тих, хто заважає їм взяти владу в свої руки. Тому його поради і рекомендації виявилися корисними для політиків віроломних і жорстоких, для тиранів, демагогів і узурпаторів влади.

Вийшло так, що республіканець Макіавеллі, з щирою повагою писав про народ, практично нічим не допоміг народним руху за республіку і демократію; проте його твори виявилися цінним практичним посібником для диктаторів і тиранів. Саме їм приємна думка про вседозволеності в політиці: «Нехай господарі намагаються зберегти владу і здобути перемогу, – писав Макіавеллі. – Які б засоби для цього ні ужити, їх завжди визнають гідними і схвалють». До того ж багато конкретні рекомендації Макіавеллі дійсно корисні для зміцнення влади безпринципних і аморальних політичних діячів.

Беніто Муссоліні знаходив у працях Макіавеллі підтвердження своїм ідеям про сильної державної особистості, обґрунтування культу держави. В одному зі своїх суворо секретних листів для членів політбюро Ленін, посилаючись на рекомендації Макіавеллі, що містяться в книзі «Государ», називав його розумним письменником за державних питань, справедливо

говорив про способи досягнення відомої політичної мети, і, згідно з його рекомендацією, вимагав розстріляти можливо більше представників духовенства під приводом голоду і вилучення церковних цінностей. Твори Макіавеллі «Государ» і «Міркування на першу декаду Тіта Лівія» уважно вивчав Сталін, зробив ряд багатозначних позначок та підкреслювань за текстом першого російського видання цих творів.

Макіавеллі, безумовно, – великий теоретик і вчений, зробив величезний крок до створення ідеології та науки Нового часу, зробив глибокий вплив на розвиток політико–правової думки і сучасної політології.

Він, безсумнівно, блискучий письменник, автор мистецьких, політичних, історичних творів, створених на самому високому рівні культури доби Відродження.

Але те й інше не зобов'язувало його вихвалити політичні підлості, підступності і жорстокості, залишаючи духовна спадщина не тільки ученим–теоретикам і любителям класичної літератури, але і диктаторам, віроломним політикам і вбивцям. Твори великого італійця не програли б, якщо б у них не було повчань і повчань грядущим тиранам. На жаль, без цього не обійшлося.

Політико–правові ідеї Реформації

У XVI ст. ряд країн Західної і Центральної Європи охопила Реформація (від лат. *reformatio* – перетворення, перебудова) – «масове рух проти католицької церкви».

Початок Реформації в Німеччині поклав професор Віттенберзького університету доктор богослов'я Мартін Лютер (1483–1546 рр.). Восени 1517 р. він виступив з протестом проти продажу індульгенцій (відпущення гріхів за гроші). У процесі дискусії з католицьким духовенством Лютер і його однодумці від первісних надій на поліпшення церкви перейшли до її заперечення. Крім посилок на тексти святого писання, розбіжні з організацією і практичною діяльністю духовенства, рух реформаторів все більш виразно звучала думка, що

церква в тому вигляді, як вона склалася до XVI ст., взагалі не потрібна християнам, бо вона не тільки заважає їх спілкуванню з богом, приписуючи собі роль обов'язкового посередника, але і підміняє богослужіння ідолопоклонством, багаторазово засудженим і в Старому, і в Новому завітах. Лютер і його прихильники стверджували, що в католицизмі шанування бога підмінено шануванням церкви, вчиненням придуманих духовенством обрядів і поклонінням рукотворних предметів культу. Спасіння християнина, стверджував Лютер, – не в церковних богослужіннях, обрядах, свічках, месах, співах, іконах і інших суто зовнішніх проявів релігійності, а в глибокій та щирий вірі в бога. Спираючись на святе письмо, Лютер доводив, що вся ієрархія католицької церкви, чернецтво, більшість обрядів і служб не засновані на «справжньому слові божому», «правдиве євангеліє». Всупереч вчення католицизму про необхідність робити для порятунку душі різні обряди Лютер, посиляючись на послання апостола Павла, стверджував, що «людина виправдовується однією вірою». Те, що стосується релігії, – справа совісті християнина; джерело віри – святе письмо, «чисте слово боже» (Лютер переклав Біблію на німецьку мову). Все, що знаходило підтвердження в текстах Біблії, вважалося незаперечним і священним; інше розглядалося як людське встановлення, підлягає раціональній оцінці та критиці. В наслідок відкидалися «церковний переказ» і сама католицька церква.

Ставлення Лютера до світської влади засноване на подання, що людина живе в двох сферах: у сфері «Євангелія» (релігійна сфера, ставлення до царства небесного) і у сфері «закону» (царство земне, держава).

У творі «Про світську владу» (1523 р.) Лютер писав, що якби весь світ складався із справжніх християн (тобто з істинно віруючих), то не було б необхідності ні в князях, ні в королях, ні в мечі, ні в законі. Однак тільки менша частина людей веде себе по-християнськи; злих завжди більше, ніж благочестивих. Тому бог заснував два правління – духовне (для істинно віруючих) і світський (стримуючий злих, змушує їх зберігати зовнішній світ і спокій).

Істинний християнин не потребує ні праві, ні в меч, але він повинен піклуватися про інших людей; тому, раз меч корисний і необхідний для охорони миру, християнин платить податки, шанує начальство, служить, робить все, що йде на користь світської влади. «Якщо ти бачиш, – Лютер стверджував, що не вистачає катів, стражників, суддів, панів або правителів, а ти вважаєш себе спроможним (до цього заняття), то запропонуй свої послуги і займися цим, щоб не зневажали владою, без яких не можна обійтися...» Головне в тому, щоб християнин не використав меч в своєкорисливих інтересах; при дотриманні цієї умови «стражники, кати, адвокати та інший набір», вважав Лютер, можуть бути християнами, оскільки влада і меч – служба божа, і тому «вони повинні бути тими, хто б розшукував, звинувачував, мучив і вбивав злих, захищав, прощав добрих, відповідав за них і рятував їх».

Часто посилаючись на слова апостолів Петра і Павла богоустановленности влади, даної для покарання злочинців, страшною не для добрих, але для злих, Лютер виправдовував світську владу у всіх її непривабливих проявах. «Знай також, – писав Лютер, – що з створення світу мудрий князь – птах рідкісна, і ще більш рідкісний князь благочестивий. Звичайно вони або найбільші дурні, або найбільші лиходії на землі; завжди треба чекати від них найгіршого, рідко – чого-небудь хорошого. ...Якщо ж князю вдається бути розумним, благочестивим або християнином, то це найбільше диво, вірний знак милості Божої для даної країни».

Однак вустами апостолів бог звелів підкорятися будь владі, без якої неможливе існування людства: «Оскільки весь світ злий, і серед тисячі навряд чи знайдеш одного істинного християнина, то люди пожирали одне одного, і нікому було б захищати жінок і дітей, нагодувати їх і поставити на службу Богові, і світ спорожнів б».

Але закони світської влади простягаються не далі тіла і майна, того, що є зовнішніми на землі. Світська влада не має ні права, ні сили диктувати закони душам. «Все, пов'язане з вірою, – вільний справу, і до цього ніхто не може

примушуватися, – писав Лютер. – ...Справою совісті кожного є те, як він вірить або не вірить».

Виступаючи проти привілеїв католицького духовенства, Лютер відстоював самостійність держави по відношенню до церкви. Служба священиків – поширення божого слова, повчання християн; у всіх зовнішніх справах вони повинні підкорятися державі; «світське християнська влада повинна виконувати свою службу безперешкодно, не побоюючись зачепити тата, єпископа, священика: хто винен, той і відповідай». Одним з основних положень лютеранства є незалежність світської влади від папства. Людина вільно шукає істину, сподіваючись на внутрішню релігійність; у справах віри неможливо примус.

Духовенство не є якимось особливим «чином», незалежним від світської влади. Лютер закликав королів і князів до збройної боротьби проти пап, кардиналів, всього католицького духовенства.

Реформація в Німеччині, як до того в Англії і в Чехії, послужила сигналом до загального руху селянства і міських низів, які не бачили виправдання станового нерівності, феодальної ієрархії, незліченною повинностей і поборів; вони вимагали повернення до практики християнського рівності не тільки в церковному, але і в суспільному житті.

У 1524 р. почалося загальне повстання селянства південної і середньої Німеччини проти церковних і світських феодалів; одним з вождів селянської війни був Томас Мюнцер (біля 1490–1525 рр.). Почалася Реформацію і селянський рух Мюнцер тлумачив найбільш радикальним чином; він закликав до повного соціального перевороту і встановлення народної влади. На думку Енгельса, політична програма Мюнцера була близька до комунізму. «Під царством божим, – писав Енгельс, – Мюнцер розумів не що інше, як суспільний лад, в якому більше не буде існувати ні класових відмінностей, ні приватної власності, ні відокремленої, протистоячи членам суспільства і чужої їм державної влади».

Високо оцінюючи діяльність і програму Мюнцера, Енгельс характеризував невдачу з здійсненням цієї програми в одному з міст Німеччини як трагічну і згубну для будь-якого політичного вождя спробу здійснити ідеї, для реалізації яких немає суспільно-історичних умов.

Війна католиків і лютеран на території Німеччини завершилася Аугсбургским релігійним світом (1555 р.), згідно з яким лютеранство ставало рівноправній католицтва релігією за принципом: «чия країна, того і віра» (*cuius regio, ejus religio*). Реформація завдала тяжкого удару католицькій церкві; протестантизм прийняли ряд німецьких князівств і міст, а також скандинавські держави.

Загальним гаслом масових релігійних рухів був заклик до церковної реформи, до відродження справжнього, первісного християнства, спотвореного духовенством. У своєрідних умовах XVI ст. святе письмо стало ідейним зброєю в боротьбі проти католицької церкви і феодального ладу, а його переклад з латини на народний мова – засобом революційної агітації і пропаганди. Текстами письма реформатори обґрунтовували вимога відродження апостольської церкви; селянство і міські низи знаходили в Новому завіті ідеї рівності і «тисячолітнього царства», не знає феодальної ієрархії, експлуатації, соціальних антагонізмів. Реформація, яка почалася в Німеччині, охопила ряд країн Західної і Центральної Європи.

Поширення лютеранства в його боротьбі з католицизмом стало ідейною передумовою виникнення більш радикальних релігійно-політичних течій Реформації. Таким плином був кальвінізм. Жан Кальвін (1509–1564 рр.) заснував у Женеві нову церкву. Громада віруючих управлялася виборної цим будинком, що складається з пресвітерів (старійшин), проповідників і дияконів. Спочатку в кальвинизме були сильні теократичні тенденції (спроби поставити консисторії вище державних органів); зрештою утвердилася ідея незалежності кальвіністської церкви від держави, право церкви судити про ряд дій державної влади. В кальвинизме послідовно і чітко виражені основні положення протестантської етики, склала, за визначенням відомого соціолога Макса

Вебера, «дух капіталізму». До них відносяться культ підприємливості та працьовитості, безумовна ділова чесність, вірність даному слову і з укладеною угодою, особистий аскетизм, відділення домашнього господарства від промислу і вкладення всього прибутку в справу.

Однією з центральних ідей Кальвіна була ідея абсолютного приречення: доля кожної людини визначається богом. Це вчення закликала віруючих до активної діяльності, бо, з одного боку, якщо людина приречена на невдачу, то йому ніщо не зашкодить понад те, що і так зумовлене; з іншого боку, ніхто не може точно знати, «обраний» він чи ні, проте успіх у справах може бути витлумачений як можливе доказ обраності. У XVI–XVII ст. широко кальвінізм поширився в Швейцарії, Нідерландах, Франції, Шотландії, Польщі, Англії, північноамериканських колоніях.

Релігійні рухи, що вимагають відновлення апостольської церкви, в XVI ст. охопили майже всю Західну Європу, переросли в ряді країн в релігійні війни. Ці війни нерідко зливалися з спробами великих феодалів відновити колишню владу і незалежність або з народними рухами проти дворянських привілеїв, станового ладу, феодалної залежності селянства.

В результаті Реформації від католицької церкви майже одночасно відпали кілька мільйонів людей. У боротьбі проти протестантизму розгорнулася Контрреформація. Були посилені переслідування єретиків і інакодумців в католицьких країнах, реорганізована інквізиція, заснований Індекс заборонених книг (офіційний список творів, читання яких карається відлученням від церкви), мирянам заборонялося читати та обговорювати святе писмо. Тридентський собор (1545–1563 рр.), який визначив заходи боротьби з Реформацією, підтвердив значення філософських творів Фоми Аквінського, який незабаром був проголошений одним з учителів церкви; популяризація його вчення поклала початок так званій другій схоластики, підготовці підручників єзуїтами «полегшеної» схоластичної філософії.

Головним знаряддям католицької реакції стало «Товариство Ісуса», засноване іспанським дворянином Ігнатієм Лойолою, яке незабаром

перетворилося в чернечий орден єзуїтів – «бойовий загін войовничої церкви», як вони були названі в папській буллі про затвердження Статуту ордену (1540 р.). Особливість ордену в тому, що єзуїти не обособлялись від мирського життя. Залишаючись в суспільстві, вони повинні були робити все для зміцнення авторитету католицизму та його поширення. Щоб завоювати владу над умами, єзуїти прагнули оволодіти освітою і наукою, ставши «орденом вчених». У ряді країн вони створили широку мережу шкіл, зайняли провідні позиції в галузі освіти.

Основне правило Статуту ордену єзуїтів – особливий обітницю послуху, повне самозречення, рішуча відмова від власної волі, безумовне та беззавітне покора начальникам ордену. «Якщо церква стверджує, що те, що нам здається білим, є чорне, ми повинні негайно погодитися з цим! – повчав Лойола. – Підлеглий повинен дивитися на старшого, як на самого Христа. ...Треба вчинити гріх смертний, або простий, якщо начальник того вимагає в ім'я господа нашого Ісуса Христа або в силу обітниці покори». Допустимість будь-яких засобів для досягнення Цілей ордену (як їх уявляв собі Генерал ордену), сліпе підкорення і сувора дисципліна єзуїтів використовувалися для політичних інтриг з метою встановлення впливу католицизму.

Єзуїти проникали в оточення монархів, схиляли їх до боротьбі з протестантством, усували неугодних радників і правителів, організовували і виправдовували замаху на неугодних католицької церкви королів. «Кому дозволена мета, тому дозволені і кошти», – повчали моралісти ордену, розробили спеціальні правила, які давали можливість витлумачити будь-який проступок як благодіяння. Складовою частиною єзуїтської етики була ідея «уявної застереження» – єзуїт міг обіцяти будь-якій людині «виконати його волю як свою», подумки додавши: «якщо вона (ця воля) буде того варта». У деяких державах єзуїти домоглися відновлення католицизму. Протестантських або співчуваючих протестантизму монархів єзуїти нерідко називали тиранами, порушували проти них невдоволення знаті і народу. Практичної теорією єзуїтів став «макіавеллізм», керуючись яким вони ж і виступали з лицемірним

засудженням Макіавеллі (в 1559 р. твори Макіавеллі були засуджені римським папою і незабаром внесені в «Індекс заборонених книг»). Інтриги єзуїтів, їх участь у вбивствах монархів викликали таке обурення, що вони виганяли з ряду країн, а їх орден часом заборонявся Ватиканом.

Політичні ідеї тираноборцев. Етьєн де Ла Боесі

У Франції становлення єдиної централізованої монархії було ускладнено у другій половині XVI ст. релігійними війнами між католиками і гугенотами (французькі кальвіністи), в ході яких різко посилювалися сепаратистські тенденції, особливо на півдні країни, а також спроби великих феодалів відстояти і зміцнити незалежність від королівської влади.

Після Варфоломійської ночі (1572 р.) в середовищі гугенотів з'явилися твори монархомахів (тираноборцев), засуджували тиранію короля переважно з позицій феодалної аристократії. Монархомахи вимагали обмеження влади короля становими установами, надання народу права зміщувати і вибирати монархів, закликали до опору тиранам. Розмірковуючи про свободу і права народу, монархомахи мали на увазі лише привілеї великої аристократії. «Коли ми говоримо про народ, – писав один з них, – то розуміємо під цим словом не весь народ, а лише його представників: герцогів, принців, оптиматів і взагалі всіх діячів на державному терені». Повстання проти тирана і його вбивство, за думки монархомахів, припустимі і чи правомірні тільки за ініціативою і під керівництвом посадових осіб аристократії: «Стережіться панування черні або крайнощів демократії, яка прагне до знищення дворянства». Крім монархомахів–протестантів (Гетьман, Ланге, Без та ін) за послаблення королівської влади виступали монархомахи–католики, в тому числі єзуїти. Показово, що деякі монархомахи засуджували Макіавеллі, приписуючи йому захист тиранії.

В цілому монархомахи представляли реакційно–феодалне напрямом. Однак деякі твори тираноборческою літератури змістом і історичною долею

виходили за межі захисту узкосословних інтересів аристократичної знаті. До числа таких творів належить трактат «Міркування про добровільне рабство», написаний близько 1548 р. і виданий гугенотами незабаром після Варфоломійської ночі. Автор трактату Етьєн де Ла Боесі (1530–1563 рр.) в яскравих фарбах описував ганебне і тяжке положення народу і країни під ярмом тиранії, яка суперечить природі, свободи і рівності людей. Тиранія виникає різними способами (договір, сила, спадкування) і тримається звичкою народу до рабства. Це рабство добровільне, оскільки впавши у звичне оману народ містить тирана, терпить його примхи і зlodіяння.

На початку трактату різка критика тиранії поєднується з наївними міркуваннями, що опорою тирана є лише несвідомість підданих: якщо б все відразу просвітились, влада тирана, звичайно, тут же прийшов би кінець.

Інша концепція викладається у другій половині трактату. Тиран, стверджує Ла Боесі, спирається на декількох користуються його милостями наближених, кожен з яких, у свою чергу, має своїх наближених, і так далі. В результаті «сотні тисяч, мільйони пов'язані з цією ланцюгом тираном... заради цього створюються нові посади і нові відомства, які все засновуються на ділі не заради реформи правосуддя, а для того, щоб служити новій опорою тиранії». Описуючи, по суті справи, становлення адміністративно–військового апарата абсолютної монархії, Ла Боесі міркує вже не про «добровільне рабство», а про поневолення «одних підданих з допомогою інших».

Сила тирана в тому, що він, створюючи собі наближених і прихильників, розколює народ: «В кінцевому підсумку виявляється, що людей, яким тиранія вигідна, майже стільки ж, скільки і тих, яким дорога свобода».

Держава, вважав Ла Боесі, – це об'єднання тиранів, з яких вищі спираються на нижчих і в той же час при нагоді грабують їх.

Суть тиранії, її «секрет і основу» Ла Боесі бачив, таким чином, в організованій ієрархії пов'язаних загальною вигодою з тираном і між собою прислужників тиранії, кожен з яких прагне «забезпечити собі частку у видобутку і бути самим маленьким тиранчиком при великому тирані».

Різке засудження тиранії з позицій природного рівності і свободи людей, критика ряду реальних якостей абсолютної монархії (фаворитизм, зростання бюрократичної ієрархії, відсутність законності, гарантій прав особистості, посягання деспотичного держави на майно заможних осіб і ін) зумовили довготривалу життя трактату; трактат неодноразово перевидавався, у тому числі два роки поспіль (1789 і 1790 рр.) на початку Французької революції.

Теорія державного суверенітету. Політичне вчення Ж. Бодена

Релігійні війни істотно заважали нормального життя товариства; Франція розпадалася на ряд ворогуючих та воюючих таборів.

З обґрунтуванням абсолютизму і критикою монархомахів в період релігійних воєн виступив Жан Боден (1530–1596 рр.). Юрист за освіти, депутат третього стану Генеральних штатах в Блуа, Боден виступав проти феодальної децентралізації, проти релігійного фанатизму. В творі «Шість книг про державу» (видано французькою мовою в 1576 р., по-латині для всієї Європи – в 1584 р.). Боден вперше в історії політико-правової думки сформулював і широко обґрунтував поняття суверенітету як істотної ознаки держави: «Суверенітет – це абсолютна і постійна влада держави... Абсолютна, не пов'язана жодними законами влада над громадянами і підданими». Влада держави постійна й абсолютна, найвища і незалежна влада як всередині країни, так і у відносинах з іноземними державами: Вище за носія суверенної влади – тільки бог і закони природи.

Суверенітет, за Бодену, означає насамперед незалежність держави від папи римського, від церкви, від німецького імператора, від станів, від іншої держави. Суверенітет як верховна влада включає права видавати і скасовувати закони, оголошувати війну і укладати мир, призначати вищих посадових осіб, здійснювати верховний суд, право помилування, право карбувати монету, встановлювати міри і ваги, стягувати податки.

У вченні про державу Боден багато в чому слід Аристотелю, але не Аристотелю, спотвореного і мистифицированному середньовічної схоластикою, а справжнього Аристотелю, осмисленого у світлі подальшої історії політико–правових установ.

Держава Боден визначає як правове управління багатьма родинами і тим, що у них спільне, на основі суверенної влади. Держава – саме правове управління, сообразное зі справедливістю і законами природи; правом воно відрізняється, як зазначав ще Цицерон, від зграї розбійників або піратів, з якими можна укласти союзів, вступати в угоди, вести війну, укласти мир, на яких не поширюються загальні закони війни.

Сім'ю Боден називає підставою і осередком держави. Держава – сукупність саме сімей, а не окремих осіб; якщо вони не будуть з'єднані в сімейства, то вимруть, а народ, що становить держава, не вмирає. Подібно до Аристотеля, він розрізняє в сім'ї три види владовідносинами: подружні, батьківські та панські. На відміну від Аристотеля Боден не був прихильником рабства. Він вважав рабство не завжди природним джерелом смут і хвилювань в державі. Боден стояв за поступову відміну близьких до рабства відносин феодальної залежності там, де вони ще зберігалися.

Боден – один з перших критиків «Утопії» Томаса Мора. Схвалюючи деякі думки «незабутнього канцлера Англії Т. Мора» про державних порядках Утопії, Боден наполегливо оскаржує його головну ідею. Держава, засноване на спільності майна, писав Боден, «було б прямо протилежною законам бога і природи». Приватна власність пов'язана з законами природи, оскільки «природний закон забороняє брати чуже». «Майнове рівність згубно для держав», – невтомно повторював Боден. Багаті і бідні існують в кожній державі; якщо спробувати зрівняти їх, визнати недійсними зобов'язання, скасувати контракти і борги, «то не можна чекати нічого, крім повного руйнування держави, бо втрачаються будь–які узи, зв'язують однієї людини з іншим».

Першорядне значення Боден надавав формі держави. Він відкидає поширене поділ форм держави на правильні і неправильні, оскільки воно виражає лише суб'єктивну оцінку існуючих держав. Прихильники влади однієї людини називають її «монархія», противники – «тиранія». Прихильники влади меншини називають таку владу «аристократія», незадоволені нею – «олігархія» і т.д. Між тим, міркував Боден, суть справи тільки в тому, кому належить суверенітет, реальна влада: одного, небагатьох або більшості. На тій же підставі Боден заперечує змішану форму держави – влада ніяк не поділити «порівну», якийсь елемент буде мати вирішальне значення в державі; кому належить вища влада приймати закони, таке і є держава в цілому.

Розглядаючи різні форми держави, Боден пише, що доцільність і міцність кожної з них залежить від історичних і природних особливостей різних країн і народів. На півночі живуть народи хоробрі, створили сильне військо; у південних народів розвинений розум, тому там процвітають науки. На півночі опорою уряду є сила, у середній смузі – розум і справедливість, на півдні – релігія. На державу впливають також гори, рівнини, родючість і безпліддя ґрунту. Хоробрі жителі півночі і горяни створили демократію або виборну монархію; зніжені мешканці півдня і рівнин легко підкоряються монархії. Народи сходу – ближче до південних, заходу – до північних.

До демократії Боден ставився негативно: у демократичній державі дуже багато законів і влад, а загальна справа – занепад; натовп, народ – «звір многоглавий і позбавлений розуму» – не може постановити що-небудь хороше, переслідує багатих, викорінює і виганяє кращих, обирає гірших.

Не схвалював Боден і аристократію – держава, де влада належить колегії знатних: серед аристократів розумних людей мало, внаслідок править дурне більшість; прийняття рішень пов'язане з розбратами, з боротьбою партій та угруповань; держава недостатньо енергійно пригнічує обурення народу, вічно восстаючого проти вельмож. З тих же причин аристократія немислима у великій державі.

Найкращою формою держави Боден вважав монархію. Монарх так само природно, як бог Всесвіту, без перешкод велить підданими; він володіє владою за власним правом (спочатку набутому силою, потім переданому по праву спадкування). «Крім бога немає нікого, більш високого на землі, ніж суверенні монархи. Вони поставлені самим богом як його намісники, правити іншими».

Згадки про бога не відіграють вирішальної ролі в аргументації Бодена. Він посилається на те, що про міцності і природності монархії свідчить історичний досвід – монархії існують тисячі років, і це нікого не дивує; якщо ж республіка проіснує лише років триста–чотириста, то все вже уражаються такому диву, настільки природного порядку речей суперечить довготривале існування республіки. Боден стверджував, що монархія особливо необхідна у великих державах. У монархії забезпечені компетентність (радять багато) і енергійність (вирішує один) влади.

Посилаючись на розум і історію, Боден писав, що спочатку всі держави створені завоюванням і насильством (а не шляхом добровільного угоди, як стверджували деякі тираноборці). В результаті справедливої війни виникли панські (вотчинні) держави, в яких монарх править підданими як батько сім'єю. Такі монархії Сходу.

В Європі, міркував Боден, панські держави перетворилися в «законні монархії», в яких народ кориться законами монарха, а монарх – законам природи, залишаючи підданам природну свободу і власність. Монарх не повинен порушувати «закони бога і закони природи», які виникли раніше за всіх держав і властиві всім народам. Монарх, на думку Бодена, повинен бути вірним слову, дотримуватися договори і обіцянки, встановлення про престолонаслідування, про невідчужуваність державного надбання, поважати особисту свободу, сімейні відносини, віросповідання (чим більше їх буде, тим краще – менше можливостей створення впливових ворогуючих угруповань), недоторканність майна.

Боден оскаржував поширене серед тираноборцев думка, що монархія повинна бути вибірковою – в період виборів неминучі смуті, чвари та

міжусобиці; виборний монарх не дбає про загальне надбання, оскільки невідомо, хто змінить його на престолі; цих недоліків позбавлена спадкова монархія, яка до того ж у Франції є традиційною (тираноборці намагалися довести, що раніше монархи були виборними).

Боден вважав найкращою королівську монархію – держава, в якій верховна влада (суверенітет) цілком належить монарху, а управління країною (порядок призначення на посади) – складне, тобто поєднує принципи аристократичні (на ряд посад, переважно в суді і війську, король призначає тільки знатних) і демократичні (деякі посади доступні всім). Мудрим установою королівської монархії, Боден називав Генеральні штати. Вони з'єднують стани (духовенство, дворянство, третє стан), стримують, але не обмежують верховну владу. Вони покращують управління країною, зраджуючи гласності зловживання посадових осіб, висловлюючи різні думки. Хоча Генеральні штати можуть давати королю тільки поради, а приймати рішення не можуть, государ не має право обкладати підданих податями без їх згоди, бо, по природному закону, ніхто не має права брати чуже надбання без згоди власника, стверджував Боден. Лише в самому крайньому випадку монарх може особисто накладати податки для користі держави (але Боден готовий визнати за підданими право пасивного опору тиранові в вигляді відмови платити податі).

Виходячи з розробленої ним концепції суверенітету, Боден ставив питання про складних державах. Він розрізняв два види державних сполук. До сполук, заснованих на нерівності, він відносив державні утворення, що включають частини, що перебувають у васальній або іншій залежності від суверена, а також федерацію, яка, на думку Бодена, заснована на нерівності, бо суверенітетом володіє тільки союз в цілому, а не окремі його частини (прикладом федерації він вважав Священну Римську імперію німецької нації). Другий вид з'єднань держав заснований на рівності – така Швейцарська конфедерація, кожен з членів якої у часи Бодена зберігав суверенітет.

Основна заслуга Бодена – у вивченні суверенітету як ознаки держави, головного якості верховної влади. Обґрунтоване Боденом поняття суверенітету

зберігає актуальність, хоча після XVI ст. у стосунках між державами багато чого змінилося. До того ж в політико–правовій ідеології і навіть в законодавстві низки країн термін «суверенітет» нерідко використовувався не як наукове, а як ідеологічне або навіть публіцистичне визначення (суверенітет народу, суверенітет нації, суверенітет особистості, суверенітет закону, суверенітет науки тощо). Крім того, в науці про державі суверенітет нерідко ототожнювали з компетенцією державних органів, їх повноваженнями, предметом ведення, джерелом влади і ін.

Найбільш істотним після XVI ст. зміною прав верховної влади стало вилучення з повноважень носія суверенітету, перерахованих Боденом, «права війни», забороненої в середині XX ст. основними документами ООН. Це, однак, не означає зміни змісту поняття «суверенітет», даного Боденом. Як зазначено, суверенітет, по Бодену, – незалежність держави від іншої влади, але не від влади законів природи; до законів природи (до природному праву) Боден, слідом за Аристотелем, відносив не тільки фізичні закони, але і такі соціальні явища, як існування родини і приватної власності. Тому вийшло так, що необмежена влада держави над громадянами і підданими виявилася підлеглою природному законові недоторканності приватної власності, ніж обумовлено давно помічене протиріччя в політико–правовому вченні Бодена: монарх може призначити все, крім довільного встановлення податків і податей; Генеральні штати нічого не вирішують, але без їх згоди король не повинен стягувати податки і податки.

Вже Боден, всупереч Аристотелем, не вважав рабство законом природи і рекомендував його скасування. По мірі розвитку цивілізації, загальною культури людства та міжнародних зв'язків були заборонені работоргівля, а потім і рабство, піратство, расова дискримінація, хімічне, бактеріологічне та деякі інші види зброї, загроза силою або її застосування в міжнародних відносинах, усіма державами визнано режим вільного моря і ряд інших зобов'язують або забороняють норм і принципів міжнародного права. Все це,

однак, не означає заперечення або применшення суверенітету як ознаки (якості) незалежної держави.

У серйозних теоретичних дослідженнях, присвячених проблем суверенітету, йдеться про віддаленій перспективі відмирання (зникнення, але не обмеження) суверенітету разом з державою у внаслідок створення світового правопорядку та подолання роз'єднаності людства.

В даний час вчення Бодена про суверенітет актуальним у теоретичному і практичному відношеннях.

По–перше, актуальний висновок Бодена про те, що суверенітет притаманний тільки державі як невід'ємне якість верховної влади в країні. Зустрічаються в літературі міркування про відмінності «державної влади» і «політичної влади» відображають лише те обставина, що в деяких державах, формально конституційних та демократичних, реальна влада насправді належав не державі, а верхівці правлячої партії або панівного духовенства, всі справи вершили від імені держави.

Що стосується суджень про «суверенітет особистості», «суверенітет нації», то це не більше ніж публіцистичні метафори, покликані підкреслити, зокрема, право особи на індивідуальність і самотній прояв, на свободу, права і обов'язки рамках закону або право нації (етносу) на національно–культурну автономію, забезпечує збереження мови, культури, звичаїв, вірувань, звичаїв» тобто все, що пов'язано з існуванням і збереженням даного етносу.

По–друге, суверенітет, за Бодену, необмежений. Як незалежність державної влади від всякої іншої влади суверенітет або є, або його немає; необмеженість не можна обмежити. Формулювання про «обмеженість суверенітету», що існували в конституціях СРСР і союзних республік, були засновані на змішуванні понять «суверенітет» і «компетенція» (по суті мова йшла про розподіл компетенції між державними органами СРСР і союзних республік) і містили внутрішнє протиріччя, яке в останньому варіанті союзної Конституції (1977 р.) отримало завершене втілення у формулюваннях, згідно з

яким на одній і тій же території одночасно існують дві суверенних держави – СРСР і союзна республіка.

По-третє, Боден підкреслив таке якість суверенітету, як його неподільність; саме на цьому якості суверенітету засноване зазначене Боденом відмінність між федераціями та конфедераціями як різновидами складних держав.

Політико–правові ідеї раннього комунізму. «Утопія» Т. Мора. «Місто Сонця» Т. Кампанелли

Відродження античної спадщини підвищило інтерес до книги Платона «Держава». Розвиток ідей Платона про спільноти майна призвело до появи творів, що заклали основи Нового комунізму часу. Істотним нововведенням теорій раннього комунізму було уможливлене поширення спільності майна на всіх громадян (а не тільки на філософів і воїнів, як у Платона), а також обґрунтування демократичних установ в державах, що базуються на суспільній власності.

У 1516 р. була опублікована «Вельми корисна, а також і цікава, воістину золота книжечка про найкращому устрої держави і про новий острів Утопія чоловіка найвідомішого і крас–норечивейшого Томаса Мора, громадянина і шерифа славного міста Лондона». Англієць Томас Мор (1478–1535 рр.), правник за освітою, прославився як блискучий адвокат, був обраний в парламент, потім обіймав посаду судді, помічника шерифа р. Лондона та інші посади. «Утопія» створена під час поїздки у Фландрію у складі посольства.

Твір написано у формі діалогу: мореплавець розповідає автору та іншим особам за різних народів і країн, в тому числі про острові Утопія.

У першій частині твору Мор дав різку критику обгородження і кривавого законодавства сучасної йому Англії. Осуджуючи безглузду жорстокість численних законів, спрямованих проти крадіжок бродяжництва, Мор гостро ставить питання про причини злочинності в сучасному йому суспільстві.

Основна причина всіх взагалі пороків та нещасть, вважав Мор, – приватна власність і зумовлені нею суперечності інтересів особи та суспільства, багатих і бідних, ледарства і виснажливої праці, розкоші і злиднів. Приватна власність і гроші породжують злочини, які «піддаються щоденної каре, але не приборкання», суспільство саме «створює злодіїв і одночасно їх карає».

Погляд на власність як основу суспільства, визначає його структуру, психологію, звичаї, установи, закони, дозволив Морю зробити ряд нових висновків про сутність держави і права. «При неодноразовому і уважному спогляданні всіх процвітаючих нині держав, – писав Мор, – я можу клятвено стверджувати, що вони є не чим іншим, як певним змовою багатіїв, які виступають під іменем і вивіскою держави про свої особисті вигоди». Багатії використовують держава «по–перше, для того, щоб утримати без страху втрати те, що здобули різними шахрайськими хитрощами, а потім для того, щоб відкупити собі за можливе дешеву плату роботу і працю всіх бідняків і експлуатувати їх, як в'ючний худобу. Раз багатії постановили від імені держави, значить, також і від імені бідних, дотримуватися ці хитрощі, вони стають вже законами».

Автор «Утопії» одним з перших наголосив і те, що складність і заплутаність законодавства, охорона його найжорстокішими покараннями відповідають інтересам багатіїв і спрямовані проти трудящих. Вже самі умови життя простого народу, його принижене положення не дають можливості розібратися у складному законодавстві, витлумачити і зрозуміти його заплутані положення. «Так йому і життя на це не вистачить, – зауважував Мор, – так як вона зайнята у нього добуванням їжі». Егоїзмом багатіїв обумовлено також застосування суворих, несправедливих покарань до незаможним, перед якими стоїть «жорстока необхідність спершу красти, а потім гинути».

У другій частині книги описуються установи та звичаї жителів острова Утопія, що знаходиться в Новому Світлі, десь у південній півкулі (Утопія по–грецьки – «місце, якого немає»). В Утопії існують спільність майна і загальна

обов'язковість праці; це докорінно відрізняє суспільний і політичний лад утопийцев від порядків всіх інших держав.

Утопія – своєрідна федерація 54 міст. Утопийский сенат (по три представника від кожного міста) обговорює загальні справи острови – перерозподіл продуктів, робочої сили, прийом іноземних посольств і ін

Пристрій і управління кожного з міст однакові. У місті 6000 сімей; в сім'ї – від 10 до 16 дорослих. Кожна родина займається певним ремеслом (дозволено перехід з однієї сім'ї в іншу). Для роботи в прилеглої до міста сільській місцевості утворюються «сільські сім'ї» (від 40 дорослих), в яких житель міста зобов'язаний пропрацювати не менше двох років (заохочуються городяни, що залишаються в сільській родині понад цього строку).

Посадові особи в Утопії виборні. Кожні 30 сімей обирають на рік филарха (сифогранта); на чолі 10 филархов варто протофиларх (транибор). Протофилархи обираються з числа вчених. Вони утворюють міський сенат, очолюваний князем. Князь (принцепс) обирається филархами міста кандидатів, запропонованих народом. Посада князя несменяема, якщо він не запідозрений у прагненні до тиранії. Найбільш важливі справи міста вирішують народні зборів; вони ж обирають більшу частину посадових осіб та заслуховують їх звіти.

При описі державних установ Утопії Мор під чому слідував античним зразкам (держава–місто, змішана республіка та ін). Разом з тим він висловив ряд думок про докорінну зміну завдань і методів діяльності держави, заснованого на суспільній власності. Органи влади Утопії здійснюють загальне керівництво народним господарством і освітою. Саме тому посадові особи обираються з–поміж учених (транибори – члени міських сенатів); з тієї ж причини створюються спеціальні установи для координації виробництва і споживання в масштабах країни (общеутопийский сенат).

Томас Мор підкреслює демократизм установ утопийцев: «Між собою вони живуть дружно, так як ні один чиновник не проявляє зверхності і не вселяє страху. Їх називають батьками, і вони ведуть себе гідно. Належну шану

їм утопійці надають добровільно, і його не доводиться вимагати насильно». Коли можливо, держава скорочує і без того короткий (шестигодинний) робочий день. В Утопії існує широка віротерпимість. Там багато сект і релігій. Заборонено лише порушувати релігійний фанатизм, засуджувати вірування інших (однак атеїсти не можуть займати посади, а також публічно захищати безбожництво).

Держава прагне обійтися без зайвих заборон і регламентації. Є громадські їдальні, але можна готувати їжу вдома. «Хоча нікому не заборонено обідати вдома, але ніхто не робить цього охоче, тому що вважається непристойним і дурним витрачати працю на приготування найгіршою їжі, коли в палаці, знаходиться так близько, готова розкішна і багата». Держава широко використовує заходи заохочення осіб, що здійснюють корисні для суспільства дії. В Утопії оточені загальним пошаною громадяни, які добровільно виконують особливо складні або неприємні роботи. Разом з тим обов'язок сифогрантов – спостерігати, щоб ніхто не сидів без діла, а щоб кожен старанно займався своїм ремеслом.

Нові й оригінальні міркування Мора про право в Утопії. Оскільки в Утопії немає приватної власності, спори між утопійцями рідкісні і злочини нечисленні; тому утопійці не потребують великому і складному законодавстві. «У утопійцев законведом є всякий. Адже... у них законів мало, і, крім того, вони визнають всякий закон тим більше справедливим, ніж простіше його тлумачення». «Утопійці вважають у вищій ступеня несправедливим пов'язувати яких-небудь людей такими законами, чисельність яких перевищує можливість їх прочитання або темрява – доступність розуміння для всякого».

Дуже своєрідно для свого часу Мор вирішує проблему покарання. Протестуючи проти застосування страти за крадіжку, Мор протиставляв жорстокого законодавства сучасної йому Англії закони живе десь на сході народу, з яким злочинців не страчують, а присуджують до громадських робіт. Аналогічне законодавство існує в Утопії; утопійці, які вчинили тяжкий злочин, звертаються в «рабство».

Рабство, про який йде мова в «Утопії», – зовсім не те рабство, яке було відомо Античного світу, воно не довічно (князь або народ можуть пом'якшити або припинити рабство покалялись і виправившихся злочинців) і не спадково. «На думку утопійцев, воно є досить суворим для злочинців і більш вигідним для держави, ніж поспішати вбити винних і негайно усунути їх. Праця цих осіб приносить більше користі, ніж їх кару, а з іншого боку, приклад їх відлякує на більш тривалий час інших від вчинення подібного ганебного діяння». Рабами стають також військовополонені, взяті зі зброєю в руках, і засуджені на страту злочинці, куплені в інших країнах. Раби закуті в золоті ланцюги (щоб виховати громадське презирство до дорогоцінним металам) і виконують неприємні роботи (забій і білування худоби тощо). Однак поряд з ними працюють вільні утопійці, добровільно виконують брудні роботи: «Чим більше вони несуть рабська праця, тим більша шана отримують від інших». Основна думка Мора зводиться до того, що примусові роботи – більш гуманна міра покарання, ніж широко поширена в його час смертна кара.

До воєн Мор ставився негативно. Політиці феодальних монархів, помислявших в основному про завоювання та військової слави, він протиставляв миролюбність утопійцев. «Утопійці сильно гребують війною, як діянням воістину звірячим... всупереч звичаю майже у всіх народів, вони нічого не вважають такою мірою безславним, як славу, здобуту війною».

Мор засуджував віроломство зовнішньої політики сучасних йому правителів, які знаходять каверзи в словах договорів, хитро їх перетлумачують, знаходять лазівки для виверти від договору і від вірності. Описуючи ці хитрощі монархів і їх радників, Мор зауважував: «А якби таке лукавство, або швидше обман і підступність, в угоді приватних осіб, то ці ж самі особи стали б досить зарозуміло кричати, що це – святотатство і заслуговує шибениці».

У ті ж роки, коли Макіавеллі писав свої твори, яких обґрунтовувалася необов'язковість загальновизнаних норм моралі для правителів і державних діячів, Мор ставив і вирішував ту ж проблему протилежним чином. Він піддав критиці основне положення, з якого виріс макіавеллізм, – протиставлення

сфери політики моральним зв'язків приватних осіб. Не знаючи творів Макіавеллі, Мор спростовує їх основну ідею – уявлення про те, що в державній діяльності діють якісь особливі норми справедливості, відмінні від загальновизнаних норм моралі.

Постійне порушення правителями договорів, прикрите різними лукавими хитрощами, обурювався Мор, означає, що «або вся справедливість представляється лише ганебною і низинній, сидить далеко нижче високого трону царів, чи існують принаймні дві справедливості: одна з них личить простому народу, ходячи пішки і повзаючих по землі, сплутана звідусіль багатьма кайданами, щоб вона ніде не могла перескочити огорожі; інша – чеснота правителів; вона – величніше попередньої народної, а разом з тим і значно вільніше її, тому їй все дозволено, крім того, що їй не до вподоби».

Основною перешкодою на шляху заснування нового ладу Т. Мор вважав жадібність і гордість багатіїв. Він розраховував на розум (раціоналістичне обґрунтування переваг суспільної власності, загальної рівності і загальної праці) та випадок (у творі Мора – філософ Втонув, заснував нову державу і заснував його закони).

Інші твори Т. Мора не настільки значні, як «Утопія», що принесла йому всесвітню славу. Незабаром після опублікування цієї книги англійський король Генріх VIII наблизив до себе Мора, призначаючи його на високі державні посади аж до вищої – лорда–канцлера. Розрив Генріха VIII з римським папою став однією з причин відставки Мора, негативно ставився до Реформації. Мор був страчений за звинуваченням у державній зраді за відмову присягнути королю як главі церкви. Оскільки Мор постраждав за віру, католицька церква канонізувала (1886 р.) автора «Утопії».

Наступні теоретики раннього комунізму випробували на собі сильний вплив «Утопії», в тому числі і нових ідей про державі і праві.

Ці ідеї отримали розвиток у творах Томмазо (Джіана Доменіко) Кампанелли (1568–1639 рр.). Домініканський чернець Кампанелла був ув'язнений за участь в підготовці повстання проти іспанського ярма в Калабрії

(південна Італія). У в'язницях; де він провів близько 27 років, Кампанелла написав, в числі інших творів, «Місто Сонця» (видано в 1623 р.).

При описі суспільного ладу Міста Сонця Кампанелла багато в чому слід «Утопії» Томаса Мора. Місто знаходиться десь на острові біля екватора. Він заснований народом, вирішили «вести філософський спосіб життя громадою». Тут немає приватної власності, всі працюють у відповідності зі своїми природними схильностями, праця почесна. Виховання і навчання пов'язані з продуктивною працею, організовуються і регулюються державою.

Думки Кампанелли про найкращому суспільному устрої відрізняються від поглядів Мора тим, що Кампанелла, подібно Платону, намагався поширити принцип спільності на шлюбно—сімейні відносини; відповідно цьому виробничої осередком у Місті Сонця є не сім'я, а майстерня або бригада. Всіляко підкреслюючи слідом за Мором почесність праці, Кампанелла засуджує рабство; тому злочинців у Місті Сонця не присуджують до громадським роботам. Разом з тим в описі порядків Міста Сонця значно різкіше, ніж в «Утопії», позначилися зрівняльність і грубий аскетизм. Вся життя соляріїв (жителів Міста Сонця) ретельно регламентована. Вони носять однаковий одяг, отримують однакову їжу (тільки в громадських їдальнях), військовим строем відправляються працювати, харчуватися, відпочивати, розважатися.

Кампанелла вважав, що в суспільстві, заснованому на спільній власності, збережеться держава. Проте держава, їм описане, відрізнялося від усього, що було відомо з історії політичної думки та державних установ. Влада і управління в Місті Сонця ґрунтуються на трьох принципах: 1) головними завданнями нової держави будуть організація виробництва і розподілу, управління вихованням громадян; 2) ці завдання держави зумовлюють значну роль вчених у здійсненні влади і управління; 3) новий суспільний лад вимагає участі народу в управлінні державою. Мор, намітив ці принципи, вважав можливим їх здійснення в рамках відповідним чином модифікованої змішаної республіки, відтворюючої ряд характерних рис античних і середньовічних

міських республік. Кампанелла ж зображує організацію державної влади, не має аналогії в історії.

Вчені і особи, обізнані в якій-небудь галузі знання або мистецтва, утворюють централізовану ієрархію посадових осіб. На чолі Міста стоїть верховний правитель – Сонце (Метафізик) – всебічно освічена людина, обізнана у всіх науках, мистецтві, ремеслах. Відповідно трьом головним атрибутів буття (міць, мудрість, любов) йому допомагають три співправителя: Пон (Сила – відає військовою справою), Сін (Мудрість – керує розвитком наук), Мор (Любов – управляє вихованням, дітонародженням, сільським господарством, виробництвом продуктів харчування, одягу та ін).

Колегії вищих посадових осіб підпорядковані особи, відають вузькими спеціальностями (такі, зокрема, Агроном, Скотар, Вихователь, Економіст, Перспективист, Геометр, Поет, Астроном). Є начальники загонів, головні майстри; існують і такі посади, як Правосуддя (кримінальне, і цивільне), Мужність, Великодушність, Старанність, Бадьорість, і т.д. Влада посадових осіб спирається на загальну повагу і добровільне підпорядкування; вони розпоряджаються при виробництві робіт, вирішують спори, карають порушників порядку, заохочують гідних, виховують і навчають підростаюче покоління.

У Місті Сонця двічі в місячний місяць скликаються загальні збори всіх соляріїв, які досягли 20-річного віку. На Великій Раді, як називається це зібрання, кожному пропонується висловитися про те, які є в державі недоліки. На Великій Раді обговорюються всі важливі питання життя держави.

Досить оригінальні думки Кампанелли про способи поєднання демократії і правління вчених-фахівців. Кандидатури на той чи інший пост пропонуються вихователями, старшими майстрами, начальниками загонів та іншими посадовими особами, які знають, хто з соляріїв до якої посади більш придатний; у Великій Раді кожен може висловитися за обрання або проти нього; рішення про призначення на посаду виноситься колегією посадових осіб

(чотири головних правителя, керівники відповідних наук або ремесел, начальники загонів).

Великим Раді належить право підтримати або, навпаки, запобігти призначення будь-якої особи; ще більші права Ради в контролі, критиці і зміні посадових осіб – тут йому належить вирішальне слово. Як видно, Кампанелла, який вважав для виконання тієї чи іншої посади необхідні спеціальні пізнання, чітко розумів, що навіть і наявність таких знань не дає права залишатися на посаді особі, не завоював популярності у співгромадян.

Посадовим особам допомагають радою так звані жерці, які визначають дні посіву і жнив, ведуть літопис, займаються науковими дослідженнями (в тому числі модної тоді астрологією, яку Кампанелла в дусі часу вважав важливою наукою).

У Місті Сонця існує право, правосуддя, покарання. Закони нечисленні, короткі і ясні. Текст законів вирізаний на колонах біля дверей храму, де здійснюється правосуддя. Солярії сперечаються один з одним майже виключно з питань честі. «Вони переслідують у себе невдячність, злість, відмова в належному повазі один до одного, лінощі, смуток, гнівливість, блазнювання, брехня, яка для них ненавистнее чуми». Процес гласний, усний, швидкий. Для викриття необхідно п'ять свідків (це визначається тим, що солярії завжди ходять і працюють загонами). Катування і судові поєдинки, притаманні феодалському процесу, не допускаються. Покарання віддаються по справедливості і відповідно проступку.

Кампанелла засуджував аморалізм політиків і тиранів, придумали поняття "»державна необхідність», яке зводиться, як він писав, до вигідного тільки їм правилом – «для збереження і придбання влади можна переступити будь-закон». Кампанелла з гіркотою писав: «Государі шанують Макиавеллі за Євангеліє. Адже ніхто не вірить ні в Біблію, ні в Корані, ні в Євангеліє, а всі вчені і государі суть політики – макиавеллисти».

Подання Кампанелли про шляхи затвердження нового товариства туманні. Місто Сонця заснований якимсь міфічним народом, досвідченим в

філософії та астрології. По мірі поширення необхідних знань весь світ прийде до того, що буде жити згідно з їх (соляріїв) звичаям. Порядки Міста Сонця він називає, як і Утопію Томаса Мора, «зразком для посильного наслідування», державним устроєм, «відкритим допомогою філософських умовиводів».

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки доби Відродження і Реформації
2. Назвати і охарактеризувати основні праці Н. Макіавеллі.
3. Проаналізувати систему політичних пріоритетів Н. Макіавеллі.
4. Ефективна форма правління, описана Н. Макіавеллі.
5. Мартін Лютер і його «95 тез»: політичний аналіз.
6. «Християнської спілки і братерства» протестантів в контексті розвитку політичної думки доби Реформації.
7. Погляди Жана Кальвіна на співвідношення церкви і держави.
8. Ранні комуністичні утопічні вчення: історико–політологічний аналіз.

Список електронних посилань до теми 6

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/46.htm> (дата звернення: 30.05.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/47.htm> (дата звернення: 30.05.2017).

Питання 3 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/48.htm> (дата звернення: 30.05.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/49.htm> (дата звернення: 30.05.2017).

Питання 5 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/50.htm> (дата звернення: 30.05.2017).

Питання 6 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/51.htm> (дата звернення: 30.05.2017).

ТЕМА 7 ВПЛИВ ВЕЛИКОЇ ФРАНЦУЗЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ НА РОЗВИТОК ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ В ЄВРОПІ КІНЦЯ XVIII – ПОЧАТКУ XIX СТ.

План

1. Загальна характеристика політико–правової ідеології Просвітництва.
2. Правові і політичні погляди Вольтера.
3. Вчення про право і державу Шарля Монтеск'є.
4. Теорія народного суверенітету Ж.–Ж. Руссо.
5. Політико–правові вчення комунізму в передреволюційній Франції.
6. Основні напрямки політико–правової думки в період Французької революції.

Загальна характеристика політико–правової ідеології Просвітництва

Ідейна боротьба у Франції XVIII ст. служить класичним прикладом того, як в протиборстві з феодальним світоглядом формувалося політична свідомість буржуазії. В ході цієї боротьби найвиразніше виявлялися загальні закономірності і тенденції, що визначили розвиток політичної думки в епоху ранніх антифеодальних революцій.

Причин тому кілька.

Економічні причини, що зумовили гостроту ідейної боротьби в період підготовки і проведення Французької революції 1789–1794 рр., коренились в особливостях капіталістичного розвитку країни. До початку XVIII ст. Франція стає одним з найбільших центрів європейської торгівлі. Її промисловість, завдяки жвавим зв'язкам з іншими країнами, починає розвиватися прискореними темпами. У той же час у Франції збереглися численні пережитки кріпосницьких відносин (сеньоріальні володіння, залишки серважа та ін), які перешкоджали розширенню внутрішнього ринку. В середині XVIII ст. Франція опинилася осередком соціально–економічних протиріч між віджилим феодальним ладом і набирали силу капіталізмом.

Основною політичною причиною загострення ідейної боротьби напередодні революції з'явилася склалася в країні розстановка громадських сил. Висхідній буржуазії у Франції протистояла абсолютна монархія, яка досягла zenіту своєї могутності. Для завоювання влади французьке бюргерство змушене було шукати соціальну підтримку і охоче йшов на об'єднання з народними масами.

Піднімаючи народ на боротьбу з абсолютистським режимом, народжувана буржуазія виступала на чолі третього стану, до якого належали тоді все непривілейовані верстви населення (буржуа, селяни, робітники, міська біднота та ін). Широку участь народних мас в революційному русі забезпечило йому небувалий розмах, підштовхувало до проведення в країні радикальних суспільних перетворень, а також сприяло більш глибокому, порівняно з революцією в Англії, розмежування позицій у самому антифеодальному таборі.

Серед причин ідеологічного порядку, що обумовили хід ідейної боротьби в передреволюційній Франції, вирішальну роль зіграло те, що в релігійні війни, що охопили країну на рубежі XVI–XVII ст., перемогу здобув католицизм. Католицька реакція, перейшовши в наступ, розпалювала у віруючих релігійну нетерпимість і фанатизм. У цих умовах боротьба прогресивних сил товариства з теологічним світоглядом придбала непримиренний характер і була доведена до повного заперечення християнства.

Програму антифеодального руху у Франції розробляли представники різних політичних напрямів: просвітителі, революційні демократи та ін.

Просвітництво як ідейний рух являє собою закономірну щабель у розвитку політичної ідеології. Рух просвітителів виникає на ранніх етапах ідеологічної підготовки переходу до буржуазному строю, коли в країні ще не склалася революційна ситуація. Просвітницькі вчення виражали інтереси тих соціальних верств, які сподівалися здійснити назрілі перетворення з допомогою поширення знань і поступових реформ. У міру наростання кризи феодального ладу просвіти виділилося революційно–демократичний напрям політичної думки.

Інтереси незаможних шарів населення знайшли відображення в ідеології комунізму, представники якого продовжили розробку проектів організації держави і законів, заснованих на суспільній власності.

Правові і політичні погляди Вольтера

Загальновизнаним лідером французького Просвітництва був видатний письменник і філософ Вольтер (псевдонім, справжнє ім'я – Франсуа Марі Аруе, 1694–1778 рр.). В історію суспільної думки він увійшов як пристрасний викривач католицької церкви, релігійного фанатизму і мракобісся.

Світогляд Вольтера остаточно склався в Англії, де він кілька років провів у вигнанні. Після повернення на батьківщину їм були написані "Філософські листи" (початкова назва – «Листи про англійців»), стяжавши йому європейську популярність. В «Листах» він пропагував передові англійські навчання (Дж. Локка і ін), а також ліберальні порядки і державний устрій Англії. «Філософські листи» явилися, по суті справи, першим начерком програми французького Просвітництва. Що містяться в них положення згодом були розвинені і конкретизовані мислителем в історичних і філософських працях, творах художньої літератури і в численних памфлетах.

Вольтер був прихильником філософії деїзму. «Християнство і розум не можуть існувати одночасно», – писав Вольтер. Освічені люди не потребують християнських одкровеннях. Віру в караючого бога необхідно зберегти лише для того, щоб вселяти непросвітницьким («черні», а одно нерозумним правителям) моральний спосіб поведінки. Звідси – відомий вислів Вольтера: «якби бога не було, то його потрібно було б вигадати».

Засвоївши принципи деїзму, розроблені англійською філософією, Вольтер перетворив це вчення знаряддя непримиренної боротьби з католицькою реакцією. Проти католицької церкви Вольтер висунув гасло: «Розчавіть гадину!».

Критику феодальних порядків Вольтер проводив з позицій раціоналізму. Згідно поглядам філософа на зміну деспотичному правлінню прийде царство розуму і свободи, в якому кожній людині будуть надані природні права – право на особисту недоторканність, право приватної власності, свобода друку, свобода совісті та ін. Під свободою Вольтер розумів усунення феодальних пережитків, що сковували творчу ініціативу людини, його частнопредпринимательську діяльність. Вольтер зводив свободу до незалежності громадян від свавілля: «Свобода полягає в тому, щоб залежати тільки від законів».

Намічена Вольтером програма ліквідації кріпосного права передбачала звільнення кріпаків, що належать церкві і державі. Що ж стосується поміщицьких селян, то їх слід було, на думку Вольтера, звільнити лише за згодою власника і притому за викуп. У цій частині навчання, як ні в якій іншій, проявилось прагнення мислителя врахувати інтереси дворянства.

Політичну організацію майбутнього «царства розуму» Вольтер не прагнув визначити у всіх подробицях. Він зосередив свою увагу на пропаганді ідей законності і ліберальних методів здійснення влади, надаючи іншим просвітителям розробку проектів ідеального устрою держави. Цілком ясно йому було одне – керувати державою мають тільки власники. Визнаючи природну рівність («ми всі рівною мірою люди»), Вольтер рішуче відкидав як соціальне, так і політичне рівність. «У нашому нещасному світі не може бути, щоб люди, живучи в суспільстві, не розділилися на два класи: один клас багатих, які наказують, інший – бідних, які служать».

Теоретично він віддавав перевагу республіці, але вважав, що вона мало застосовна на практиці. Зразком державної організації свого часу Вольтер називав парламентські установи в Англії. Політичний ідеал Вольтера, особливо в останніх роботах, наближався до ідеї поділу влади.

Прийдешні перетворення в суспільстві філософ пов'язував з розвитком знань і підйомом культури, які, на його думку, призведуть до того, що правителями буде усвідомлена необхідність реформ. Прагнучи направити

государів на шлях істини, він здійснив поїздку до Фрідріха Пруського і вступив в листування з Катериною II.

Ставлення Вольтера до революції було типовим для французьких просвітителів XVIII ст. Виправдання попередніх революцій (наприклад, страти англійського короля Карла I), мрії про повалення тиранів у просвітників поєднувалися з міркуваннями про небажаність кровопролиття летальні наслідки громадянської війни і т.п. В ідеології підприємницьких кіл до цих міркувань додається страх перед виступами трудящих мас. «Коли чернь прийметься філософствувати, – затверджував Вольтер, – все загинуло». Просвітителі покладали надії на поступові реформи зверху.

Історичне місце Вольтера як мислителя визначається тим, що він намітив програму французького Просвітництва, поставив ряд фундаментальних методологічних проблем і заклав основи просвітницької критики релігії. Соціальні ідеї Вольтера відповідали інтересам торгово–промислової верхівки французького суспільства. По своєму об'єктивному значення його ідеї мали революційний характер: вони націлювали прогресивні сили суспільства на скасування феодальних порядків і занепад абсолютизму.

Вольтер належав до числа ідеологів, які, не створивши власної політичної теорії, підготували ґрунт для подальшого розвитку політико–правових вчень. Вплив вольтеровських ідей в тій чи іншій мірою випробували всі французькі просвітителі.

Вчення про право і державу Шарля Монтеск'є

Найбільшим теоретиком держави у французькому Просвітництві був Шарль Луї де Монтеск'є (1689–1755 рр.). Свої суспільно–політичні погляди він виклав спочатку в романі «Перські листи», а також в історичному нарисі «Роздуми про причини величі і падіння римлян» та інших порівняно невеликих роботах. В результаті багаторічного вивчення історії законодавства з'явився його головна праця – книга «Про дух законів» (1748 р.).

Монтеск'є створив першу розгорнуту політичну доктрину в ідеології просвітництва. У своїх дослідженнях він прагнув розширити фактологічну базу соціально–політичної теорії, описати причини, викликають зміни в законодавстві і звичаї, і, узагальнивши накопичений матеріал, виявити закони історії. Монтеск'є був переконаний, що хід історії визначається не божественною волею і не випадковим збігом обставин, але дією відповідних закономірностей. «Я встановив загальні початки, – писав Монтеск'є, – і побачив, що окремі випадки як би самі собою підкоряються їм, що історія кожного народу впливає з них як наслідок... Принципи свої я вивів не зі своїх забобонів, а із самої природи речей».

Емпіричні методи дослідження в працях Монтеск'є використовуються нарівні (і тому вступають у різке протиріччя) з методологією раціоналізму. Так, вивчення первісного суспільства дозволило йому подолати договірну теорію походження державної влади. Запозичуючи ідею природного (догражданского) стану, він у той же час відкидає раціоналістичні конструкції, в яких утворення держави виводилося з вимог природного права. Не прийняв він і саме поняття суспільного договору.

Виникнення політично організованого суспільства Монтеск'є схильний розглядати як історичний процес. На його думку, держава і закони з'являються внаслідок воєн. Не маючи достатніх матеріалів, щоб побудувати загальну теорію походження держави, мислитель намагається пояснити цей процес, аналізуючи те, як зароджувалися конкретні соціальні і право–правові інститути. У зв'язку з цим він полемізує з попередніми йому теоретиками, які всупереч історичним фактам переносили в природний стан такі соціальні явища, як власність (Дж. Локк) і війна (Т. Гоббс). Монтеск'є був одним із зачинателів історико–порівняльного вивчення суспільства і держави, емпіричного правознавства.

Закономірності суспільного життя Монтеск'є розкриває через поняття загального духу нації (звідси назва його головної праці). Згідно його вчення на

загальний дух, звичаї і закони нації впливає безліч причин. Ці причини поділяються на дві групи: фізичні й моральні.

Фізичні причини визначають суспільне життя на перших порах, коли народи виходять із стану дикості. До таких причин належать: клімат, стан ґрунту, розміри та розташування країни, чисельність населення та ін. Наприклад, на півдні клімат жаркий, там люди розпечені, ліниві і працюють тільки зі страху покарання. У жарких країнах «звичайно панує деспотизм». Навпаки, на півночі, де клімат суворий і переважають безплідні землі, люди загартовані, хоробрі і волелюбні. Для північних народів характерні помірні форми правління.

Намагаючись встановити співвідношення між фізичними причинами, що визначають політичне життя, Монтеск'є проникливо зауважував, що «закони дуже тісно пов'язані з тими способами, якими різні народи добувають собі засоби до життя».

Провідну роль серед фізичних причин Монтеск'є відводив графічним факторів. Сама постановка питання про значення «графічного середовища» в житті суспільства була плідною, бо орієнтувала політичну думку на виявлення об'єктивних причин держави і права. У цьому французький просвітитель наближався до розуміння матеріальної обумовленості політики. Разом з тим абсолютизація географічних факторів приводила його до зовсім довільним висновків (на кшталт того, що азійські народи схильні до підпорядкування, а європейці – до панування). Ці ідеї Монтеск'є згодом були використані ідеологами геополітики та расизму.

Моральні причини вступають у дію пізніше, з розвитком цивілізації, зазначав Монтеск'є. До їх числа відносяться: принципи політичного ладу, релігійні вірування, моральні переконання, звичаї та ін. Моральні причини впливають на законодавство народів сильніше, ніж фізичні, і поступово витісняють їх. Як писав просвітитель, «моральні причини більш впливають на загальний дух, загальний характер нації і повинні враховуватися при виявленні загального духу в порівнянні з фізичними причинами».

У своєму вченні Монтеस्क'є піднімається, таким чином, до усвідомлення того, що історичний розвиток суспільства являє собою результат складної взаємодії об'єктивних і суб'єктивних причин. Він вірно помітив і тенденцію до зростання суб'єктивного фактора в історії. Однак ці положення були витлумачені мислителем в дусі філософії раціоналізму, противопоставлявшей об'єктивну необхідність і вільний розум. Написання книги «Про дух законів», за словами автора, мало на меті показати «тріумф моралі над кліматом».

Серед моральних причин найважливішими є принципи державного ладу. Для Монтеस्क'є, як і для багатьох ідеологів лібералізму, проблема раціональної організації суспільства – це проблема головним чином політична і правова, а не соціальна. В ідеології раннього лібералізму свобода означала розумну організацію держави та забезпечення режиму законності. Подібно Вольтеру Монтеस्क'є ототожнює політичну свободу з особистою безпекою, незалежність індивіда від свавілля влади, цивільними правами. Свобода, стверджував він, «є право робити все, що дозволено законами».

Обґрунтування ідеалу свободи мислитель пов'язував з розглядом наявних форм держави. Він розрізняє три види правління: республіку (демократію і аристократію), монархію і деспотію. Кожна з них має свій власний принцип, що характеризує державну владу з діяльної сторони, з точки зору її взаємовідносин з громадянами. Своєрідність цієї класифікації в тому, що Монтеस्क'є наповнив поняття форми держави такими визначеннями, які в наступних доктринах будуть позначені як політичний режим.

Республіка являє собою держава, де влада належить або всьому народу (демократія), або частині його (аристократія). Рушійним принципом республіки виступає політична чеснота, тобто любов до вітчизні (цей принцип по-різному проявляється у двох формах республіканського ладу: демократія прагне до рівності, аристократія – до помірності).

Монархія – це одноосібне правління, що спирається на закон; її принципом служить честь. Носієм монархічного принципу Монтеस्क'є називав дворянство.

Деспотія, на відміну від монархії, – одноосібне правління, засноване на беззаконні і сваволі. Деспотія тримається на страху і є неправильною формою держави. «Не можна говорити без жаху про цьому жахливому правлінні», – писав Монтеस्क'є. Якщо де-небудь у Європі запанує деспотизм, то тут уже ніякі звичаї і клімати не допоможуть. Запобігти переродження монархії в деспотію здатна лише правильна організація верховної влади. Ці і подібні їм міркування просвітителя сприймалися сучасниками як завуальована критика абсолютизму у Франції і заклик до повалення тиранів.

Слідуючи традиціям античної політико-правової думки, Монтеस्क'є вважав, що республіка характерна для невеликих держав (типу поліса), монархія – для держав середньої величини, деспотія – для великих імперій. З цього загального правила він зробив одне істотне виключення. Монтеस्क'є показав, що республіканське правління може бути встановлено і на великій території, якщо його з'єднати з федеральним пристроєм держави. У трактаті «Про дух законів» була теоретично передбачена можливість утворення республіки у великих державах.

Встановлення республіканського ладу, вважав Монтеस्क'є, ще не означає досягнення свободи членами суспільства. Для забезпечення законності і свободи необхідно як у республіці, так і в монархії провести поділ влади. Розвиваючи вчення Локка, Монтеस्क'є детально визначає види влади, їхню організацію, співвідношення і т.п.

Монтеस्क'є виділяє в державі законодавчу, виконавчу і судову влади. Принцип поділу влади, згідно з поглядами мислителя, полягає насамперед у тому, щоб вони належали різним державним органам. Зосередження всієї повноти влади в руках одного особи, установи або стану неминує веде до зловживань і сваволі. Крім розмежування компетенції принцип поділу влади передбачає надання кожної із трьох влади спеціальних повноважень з тим, щоб вони обмежували і стримували один одного. Потрібен такий порядок, указував Монтеस्क'є, при якому «одна влада зупиняє іншу».

Найпослідовнішим втіленням цих принципів мислитель називав державний лад Англії, де законодавча влада належить парламенту, виконавча – королю, а судова – присяжним.

Вчення Монтеस्क'є про поділ влади мало значною новизною в порівнянні з попередніми концепціями. По–перше, він з'єднав ліберальне розуміння свободи з ідеєю конституційного закріплення механізму поділу влади. Свобода, стверджував просвітитель, «встановлюється тільки законами і навіть законами основними». По–друге, Монтеस्क'є включив до складу влади, що підлягають розмежуванню, судові органи. Інакше кажучи, обґрунтування парламентаризму як системи управління, заснованої на розмежуванні законодавчих і виконавчих повноважень, було доповнено у Монтеस्क'є принципом незалежності суддів. Розглянута ним тріада влади (законодавчої, виконавчої і судової влади) згодом стала класичною формулою теорії конституціоналізму. В своєму вченні Монтеस्क'є об'єднав найпопулярніші ідеї ліберальної буржуазії того часу і збудував їх в достатньо послідовну і цілісну доктрину.

Ідеологічно теорія поділу влади Монтеस्क'є була спрямована проти королівського абсолютизму й служила обґрунтуванню компромісу буржуазії і дворянства.

В умовах передреволюційної Франції це вчення закликала до створення представницьких органів влади і передачу їм законодавчих повноважень. Компромісний характер теорії Монтеस्क'є проявився в те, що він допускав збереження привілеїв дворянства і передбачав освіта в законодавчих зборах верхньої палати, що складається з спадкової аристократії. Прагнучи заручитися підтримкою знаті, Монтеस्क'є розписував давні вольності дворянства, які були порушені королівською владою при створенні централізованої держави. Просвітитель хотів довести спадкової аристократії, що обмеження прав монархів їй буде настільки ж вигідно, як і буржуазії. Майбутнє Франції уявлялося йому у вигляді конституційної монархії.

Вчення Монтеस्क'є зіграло величезну роль у розвитку політичної думки. Монтеस्क'є – родоначальник географічної школи в соціології; до його ідей

зверталися представники історичної школи права, порівняльного правознавства, теорії насильства та інших напрямків. На початку XX ст. інтерес до Монтеस्क'є помітно зріс. Наприклад, запропоноване їм визначення закону («закони суть необхідні відносини, що випливають з природи речей»), здавалося сучасникам пережитком римського стоїцизму, було взято на озброєння послідовниками соціологічної юриспруденції.

Обґрунтовані мислителем ідеї свободи, громадянських прав і поділу влади одержали закріплення в конституційних актах Франції, а також були покладені в основу Конституції США та конституцій ряду інших держав. Декларація прав людини і громадянина 1789 р., зокрема, проголосила: «Суспільство, в якому не забезпечено користування правами і не проведено поділ влади, не має конституції». Монтеस्क'є заслужено вважається класиком конституціоналізму.

Теорія народного суверенітету Ж.–Ж. Руссо

Соціально–політичні погляди Жан–Жака Руссо (1712–1778 рр.), видатного філософа, письменника і теоретика педагогіки, поклали початок новому напрямку громадської думки – політичному радикалізму. Висунута їм програма докорінних перетворень суспільного ладу відповідала інтересам і вимогам селянських мас, радикально налаштованої бідноти.

Літературну популярність Руссо принесла робота «Міркування про науки і мистецтвах», яку він написав, дізнавшись про те, що Діжонська академія проводить конкурс творів на тему: «Сприяло відродження наук і мистецтв поліпшенню вдач?» На поставлене питання Руссо відповів – всупереч усім традиціям Освіти – негативно. У «Міркуванні» було поставлено під сумнів положення про те, що поширення знань здатне вдосконалити звичаї суспільства. «Прогрес наук та мистецтв, нічого не додавши до нашого добробуту, тільки зіпсував звичаї», – стверджував мислитель. Поширення непотрібних людині знань породжує розкіш, яка в свою чергу призводить до

збагачення одних за рахунок інших, до відчуження багатих і бідних. Робота викликала гарячі суперечки (які містяться в ній випадки проти розвитку знань стали називати «парадоксами Руссо») і принесла йому широку популярність.

У наступних працях Руссо приступає до створення цілісної соціально–політичної доктрини. Найбільш повне обґрунтування вона отримала в трактаті «Про суспільний договір, або Принципи політичного права» (1762 р.; це – головний твір мислителя) і в історичному нарисі «Міркування про походження і підставах нерівності між людьми».

У своєму соціально–політичному вченні Руссо виходив, як і багато інші філософи XVIII ст., з уявлень про природний (додержавному) стані. Його трактування природного стану, однак, істотно відрізнялася від попередніх. Помилка філософів, писав Руссо, маючи в увазі Гоббса і Локка, полягала в тому, що «вони говорили про дикому людині, а зображували людину в цивільному стані». Було б також помилкою припускати, що природний стан колись існувало на самому справі. Ми повинні приймати його лише як гіпотези, що сприяє кращому розуміння людини, зазначав мислитель. Згодом така трактування початкового етапи людської історії отримала назву гіпотетичного природного стану.

За описом Руссо спочатку люди жили, як звірі. У них не було нічого громадського, навіть мови, не кажучи вже про власність або моралі. Вони були рівні між собою і вільні. Руссо показує, як по мірі вдосконалення навичок і знань людини, знярядь його праці складалися суспільні зв'язки, як поступово зароджувалися соціальні формування – родина, народність. Період виходу зі стану дикості, коли людина стає громадським, продовжуючи залишатися вільним, представлявся Руссо «щасливою добою».

Розвиток цивілізації, за його поглядами, було пов'язане з появою і зростанням суспільної нерівності, або з регресом свободи.

Першим за часом виникає майнова нерівність. Згідно вчення Руссо воно стало неминучим наслідком встановлення приватної власності на землю. На зміну природному стану з цього часу приходить громадянське суспільство.

«Перший, хто, обгородивши ділянку землі, придумав заявити: «Це моє!» і знайшов людей досить простодушних, щоб тому повірити, був справжнім засновником громадянського суспільства». З виникненням приватної власності відбувається поділ суспільства на багатих і бідних, між ними розгорається запекла боротьба. Багаті, ледве встигнувши насолодитися своїм становищем власників, починають думати про «поневоленні своїх сусідів».

На наступному щаблі у суспільному житті з'являється нерівність політичне. Для того щоб убезпечити себе і своє майно, хтось з багатих склав хитромудрий план. Він запропонував, нібито для захисту всіх членів суспільства від взаємних чвар і посягань, прийняти судові статuti і створити світові суди, тобто заснувати публічну владу. Всі погодилися, думаючи знайти свободу, і «кинулися прямо в окови». Так було утворено державу. На даній щаблі майнова нерівність доповнюється новим поділом суспільства на владних і підвладних. Прийняті закони, за словами Руссо, безповоротно знищили природну свободу, остаточно закріпили власність, перетворивши «спритну узурпацію в непорушне право», і заради вигоди небагатьох «прирекли з тих пір весь людський рід на працю, рабство і злидні».

Нарешті, остання межа нерівності настає з переродженням держави в деспотію. У такій державі немає більше ні правителів, ні законів – там тільки одні тирані. Окремі особи тепер знову стають рівними між собою, бо перед деспотом вони – ніщо. Коло замикається, говорив Руссо, народ вступає в нове природне стан, яке відрізняється від попереднього тим, що являє собою плід крайнього розкладання.

Якщо ж деспота скидають, розмірковував філософ, то він не може поскаржитися на насильство. У природному стані все тримається на силі, на законі найсильнішого. Повстання проти тиранії є тому настільки ж правомірним актом, як і ті розпорядження, за допомогою яких деспот керував своїми підданими. «Насильство його підтримувало, насильство і скидає: все йде своїм природним шляхом». Поки народ змушений коритися і кориться, він надходить добре, писав мислитель. Але якщо народ, отримавши можливість

скинути з себе ярмо, скидає тиранію, він робить ще краще. Наведені висловлювання містили виправдання революційного (насильницького) повалення абсолютизму.

Вчення Руссо про походження нерівності не мало аналогів у попередній літературі. Використовуючи термінологію і загальну схему теорії природного права (природне стан, перехід до громадянського суспільству і державі), Руссо розробляє зовсім іншу доктрину. Абстрактні побудови філософії раціоналізму він наповнює історичним змістом. Руссо прагне простежити виникнення і розвиток суспільства, пояснити внутрішню динаміку цього процесу. Міркування мислителя про поступальний розвиток суспільства за рахунок поглиблення соціальної нерівності містять елементи історичної діалектики.

Згідно з поглядами Руссо у природному стані (як у першому, так і в другому) права не існує. Стосовно до споконвічного станом їм була відкинута ідея природних прав людини. На самих ранніх етапах історії у людей, на думку філософа, взагалі не було уявлень про право і мораль. У своєму описі «найщасливішою епохи», передуює виникненню власності, Руссо використовує термін «природне право», але вживає його в специфічному сенсі – для позначення свободи морального вибору, яким люди наділені від природи, і що виникає на цій ґрунті почуття природної (загальної) для всього людського роду справедливості. Поняття природного права і природного закону втрачають у нього юридичне значення і стають виключно моральними категоріями.

Що стосується деспотії, або другого природного стану, то в ньому всі дії визначаються силою, і, отже, тут теж немає права. «Слово право нічого не додає до сили. Воно тут просто нічого не означає», – зазначав Руссо. Повстання проти деспота точно так само правомірно лише за законами деспотії, але саме по собі воно не призводить до утворення законної влади. Підставою права, за словами мислителя, можуть служити тільки договори і угоди. На противагу природному праву їм була висунута ідея права політичного, тобто заснованого на договорах.

Аналогічним чином Руссо підходив до визначення поняття суспільного договору. Утворення держави, як воно описане в «Міркування про походження і основах нерівності між людьми», являє собою договір лише з зовнішнього боку (один запропонував заснувати публічну владу – інші погодилися). Руссо переконаний, що по суті своїй той договір був прийомом багатих для закабалення бідних. Подібна угода як раз і створює таку ситуацію, коли в суспільстві є уряд і закони, але відсутні право, юридичні відносини між людьми. Руссо не випадково підкреслював, що право власності, закріплене існуючими законами, є всього лише «спритної узурпацією». Уявлення про договірний походження влади в теорії Руссо співвіднесені не з минулим, а з майбутнім, з політичним ідеалом.

Руссо таврує приватну власність, що породжує розкіш і злидні, викриває «надлишок неробства в одних, надлишок роботи у інших». Його критика була спрямована не тільки проти феодалських порядків, але і проти зростаючого промислового капіталізму. Відображаючи настрої селян, яким розвиток капіталізму несло розорення, Руссо протиставив промисловій цивілізації (міській культурі) простоту звичаїв і способу життя вільних землеробів.

Перехід у стан свободи припускає, по Руссо, висновок справжнього суспільного договору. Для цього необхідно, щоб кожен з індивідів відмовився від раніше належали йому прав на захист свого майна і своєї особистості. Замість цих уявних прав, базованих на силі, він набуває цивільні права і свободи, зокрема право власності. Його майно і особу поступають під захист спільноти. Індивідуальні права тим самим набувають юридичний характер, бо вони забезпечені взаємним згодою і сукупною силою всіх громадян.

В результаті суспільного договору, утворюється асоціація рівних і вільних індивідів, або республіка. Руссо відкидає навчання, що визначали договір як угоду між підданими і правителями. З його точки зору договір є угодою рівних між собою суб'єктів. Підкоряючись спільноті, індивід не підпорядковує себе нікому окремо і, значить, залишається таким же вільним, яким він був раніше. Свобода і рівність учасників договору забезпечують

об'єднання народу в нерозривне Ціле (колективну особистість), інтереси якої не можуть суперечити інтересам приватних осіб.

За умовами суспільного договору суверенітет належить народу. Сенс всіх попередніх міркувань Руссо про договір полягав саме в тому, щоб обґрунтувати народний суверенітет як основоположний принцип республіканського ладу. Ця ідея разом з принципами рівності і свободи становить ядро його політичної програми.

Суверенітет народу проявляється у здійсненні ним законодавчої влади. Вступаючи в полеміку з Монтеस्क'є та іншими просвітителями, Руссо доводив, що політична свобода можлива лише в тому державі, де законодательствует народ. Свобода, за визначенням Руссо, полягає в тому, щоб громадяни знаходилися під захистом законів і самі їх брали. Виходячи з цього він формулює і визначення закону. «Всякий закон, якщо народ не затвердив його безпосередньо сам, недійсний; це взагалі не закон».

Механізм виявлення інтересів суверенного народу Руссо розкриває за допомогою поняття загальної волі. У зв'язку з цим він проводить відмінність між загальною волею (*volonté générale*) і волею всіх (*volonté de tous*). Згідно з роз'ясненнями мислителя воля всіх являє собою лише просту суму приватних інтересів, тоді як загальна воля утвориться шляхом вирахування з цієї суми тих інтересів, які знищують один одного. Іншими словами, загальна воля – це своєрідний центр (точка) перетину волевиявлень громадян.

За арифметичними розрахунками у Руссо варто кардинальна політична проблема, а саме проблема узгодження суперечать між собою інтересів (індивідів, станів і суспільства в цілому). У «Суспільному договорі» запропоновано наступне рішення цієї проблеми. Якщо закони будуть вираженням загальної волі, то урядовим органам не доведеться узгоджувати приватні і суспільні інтереси. Участь всіх громадян у законодавчій владі виключає прийняття рішень, які завдали б шкоди окремим особам. «Піддані не потребують гарантії проти суверенної влади, бо неможливо припустити, щоб організм захотів шкодити всім своїм членам». При народному суверенітеті,

відповідно, відпадає необхідність у тому, щоб верховна влада була обмежена природними правами індивіда. Її межами служить загальна угода громадян.

Руссо відмовляє філософам в праві диктувати народу, що є благо. Загальне благо, як мета держави, на його переконання, може бути виявлене тільки більшістю голосів. «Загальна воля завжди права», – стверджував мислитель. Народ не помиляється щодо своїх інтересів, він просто не вміє їх правильно висловити, зіставити різні думки і т.п. Завдання політики, отже, полягає не в тому, щоб освічувати народ, а в тому, щоб навчити громадян ясно і точно висловлювати свою думку. У зв'язку з цим на перших порах, при переході до нового строю, потрібно мудрий законодавець, якому належить розкрити народу його власні інтереси і підготувати громадян до здійснення суверенної влади.

Народний суверенітет має, згідно вчення Руссо, два ознаки – він неотчуждаєм і неподільний. Проголошуючи невідчужуваність суверенітету, автор «Суспільного договору» заперечує представницьку форму правління і висловлюється за здійснення законодавчих повноважень самим народом, усім дорослим чоловічим населенням держави. Верховенство народу проявляється в тому, що він не зв'язаний попередніми законами і в будь-який момент має право змінити навіть умови первинного договору.

Підкреслюючи неподільність суверенітету, Руссо виступив проти доктрини поділу влади. Народоправство, вважав він, виключає необхідність у поділі державної влади як гарантії політичної свободи. Для того щоб уникнути сваволі і беззаконня, достатньо, по-перше, розмежувати компетенцію законодавчих і виконавчих органів, законодавець не повинен, наприклад, виносити рішення стосовно окремих громадян, як в В древніх Афінах, оскільки це компетенція уряду) і, по-друге, підпорядкувати виконавчу владу суверена. Системі поділу влади Руссо протиставив ідею розмежування функцій органів держави.

В якості заходів, покликаної запобігти узурпації влади чиновниками, мислитель пропонував періодично скликати народні збори для вирішення

питань про довіру уряду і вхідних в нього посадових особам. Проведення таких зборів має своєю метою «збереження громадського договору», – писав Руссо.

При народовладдя можлива тільки одна форма правління – республіка, тоді як форма організації уряду може бути різною – монархією, аристократією або демократією, в залежності від числа осіб, беруть участь в управлінні. Як зазначав Руссо, в умовах народовладдя «навіть монархія стає республікою». У «Суспільному договорі», таким чином, прерогативи монарха зведені до обов'язків голови кабінету.

Поділяючи думку більшості філософів XVIII ст., Руссо вважав, що республіканський лад можливий лише в державах з невеликою територією. Прообразом народовладдя для нього служили плебісцити Римської республіки, а також комунальне самоврядування в кантонах Швейцарії.

Центр ваги в політичній доктрині Руссо перенесено на проблеми соціальної природи влади та її приналежності народу. З цим пов'язана й інша особливість його теорії: у ній немає детального проекту організації ідеального ладу. У «Суспільному договорі» Руссо прагнув обґрунтувати лише загальні начала «вільної республіки». Він підкреслював, що конкретні форми і методи здійснення влади слід визначати стосовно кожної окремої країни, з урахуванням її розмірів, минулого і т.п. Принципи такого підходу він виклав у проектах конституцій для Польщі і Корсики.

Егалитаристський характер поглядів Руссо найбільш яскраво проявився у вимозі майнової рівності. Руссо усвідомлював, що політичне рівність громадян не можна забезпечити, поки зберігається громадська нерівність, але виступав проти усупільнення приватної власності. Рішення проблеми філософ бачив у тому, щоб зрівняти майновий стан громадян. Останні, як йому уявлялося, повинні володіти більш–менш рівним достатком. «...Жоден громадянин не повинен бути настільки багатий, щоб бути у стані купити іншого, і жоден – настільки бідний, щоб бути вимушеним продавати себе». Руссо вважав, що такий порядок цілком здійснимо при збереженні приватної власності дрібних розмірів, заснованої на індивідуальній праці.

Політична концепція Руссо справила величезний вплив на суспільну свідомість, так і на розвиток подій в період французької революції. Авторитет Руссо був настільки високий, що до його ідей зверталися представники різних течій, починаючи від помірних конституціоналістів аж до прихильників комунізму.

Ідеї Руссо зіграли також важливу роль в подальшому розвитку теоретичних уявлень про державу і право. Його соціальна доктрина, за визнанням В. Канта і Р. Гегеля, послужила одним з головних теоретичних джерел німецької філософії кінця XVIII – початку XIX ст. Розроблена Руссо програма переходу до справедливого суспільства шляхом докорінної перебудови державної влади лягла в основу ідеології політичного радикалізму. Оформлення поглядів Руссо в теоретичну доктрину з'явилося, з цієї точки зору, поворотною подією в історії суспільно–політичної думки XVIII ст.

Політико–правові вчення комунізму в передреволюційній Франції

Мореллі (близько 1715–?) – французький просвітитель. Про життя Мореллі відомо мало. Під цим ім'ям в середині XVIII ст. опубліковано кілька творів (наприклад, «Базилиада»), причому головна книга Мореллі – «Кодекс природи, або істинний дух її законів» (1755 р.) довгий час приписувалася Дідро.

«Кодекс природи» містить теоретичне обґрунтування ладу, заснованого на суспільній власності, та щось на зразок проекту конституції майбутнього суспільства: «Зразок законодавства, згідно з намірами природи».

В політико–правовій концепції Мореллі помітно вплив ідей Платона, містяться не тільки у книзі «Держава» (критика приватної власності, обґрунтування спільності майна та державного керівництва суспільною ідеологією), але і в творі «Закони» (детальна і тотальна регламентація законами всіх сторін життя громадян).

Доктрина Мореллі заснована також на деяких положеннях теорії природного права. Мореллі зображує природне стан як золотий вік, коли люди

підлягали тільки законам природи, розпорядчим спільність майна і загальну обов'язковість праці. Товариством керували отці сімей, що відали організацією праці та вихованням.

Мореллі писав, що кінець природного стану (відмова від законів природи) поклато угода не народу, а процес нагромадження помилок, головна з яких – «жахливий розділ творів природи». На якомусь етапі історії, міркував Мореллі, люди з-за зростання населення, переселень і т.п. зіткнулися з труднощами, для подолання яких досить було врегулювати права та обов'язки кожного члена суспільства, розподілити між ними заняття, взаємну допомогу і користування рухомими речами. Замість цього хтось коли-то розділив майно. Установа приватної власності «перевернуло догори дном закони природи», спотворило пристрасті людей, породило жадібність. Виникла «загальна чума – приватний інтерес – ця виснажлива хвороба всякого суспільства». В результаті для підпорядкування людей порядку довелося видати безліч «жорстоких і кривавих законів, проти яких природа не перестає обурюватися».

Мореллі наполегливо підкреслював зв'язок держави, політики, моралі з відносинами власності. Він заперечував Монтеск'є, различавшему принципи демократії, аристократії, монархії і деспотизму. «Всі вони спочивають, – писав Мореллі, – більшою чи меншою мірою, на власності і інтерес». При збереженні приватної власності, розмірковував Мореллі, концентрація багатств неминуче веде до того, що демократія перетворюється на аристократію, аристократія – в монархію, а та – в тиранію; тому абсолютно безглуздо шукати найкращу форму правління; поки не знищені власність і породжені нею приватні інтереси, ніякі політичні перетворення не приведуть до позитивного результату.

Мореллі викладає розуміння свободи, відмінне від того, яке обґрунтовували буржуазні просвітителі: «Справжня політична свобода людини полягає в безперешкодному і безбоязненном користуванні всім, що може задовольнити його природні і, отже, законні бажання». Така свобода забезпечується тільки відновленням громадської власності, що відповідає природі людини. Тому перший основний і священний закон майбутнього

суспільства свідчить: «У суспільстві нічого не буде належати окремо або у власність кому б то не було, крім тих речей, якими він буде дійсно користуватися для своїх потреб і задоволень або для свого повсякденного праці».

До «основним і священним» відносяться також закони, що визначають право і обов'язок кожного громадянина працювати «згідно своїм силам, талантам і віком», право отримувати прокормлення і утримання на громадський рахунок.

Крім «основних і священних» в «Кодексі природи» містяться закони розподільні, або господарські, земельні, про загальні порядки, про розкіш, про форму правління, про виховання, про наукових заняттях, про покарання та ін (всього 118 законів).

Мореллі вважав, що всі сторони життя громадян повинні детально регламентуватися правом. З п'ятирічного віку всі діти поміщаються у призначені для цього будинку. «Їх їжа, одяг і первісне навчання будуть скрізь абсолютно однаковими, без всяких відмінностей... Від 10 до 30 років молоді люди кожній професії будуть носити формене вбрання з однієї і тієї ж матерії, чисте, але звичайне й потрібне для їх занять». З 30-річного віку кожен громадянин «буде одягатися по своєму смаку, але без особливої розкоші. Він буде також годуватися в своїй родині, дотримуючись помірності в їжі та напоях».

Посадові особи зобов'язані припиняти надмірності в їжі і одязі, суворо стежити за тим, «щоб ніяке прикраса не могло доставити кому б те ні було переваг або особливої уваги. Всяке марнославство буде подавляемо старшинами і батьками сімейств».

Закони визначають, хто в якому віці чим повинен займатися (ремесло, землеробство), коли який одяг носити, коли вступати в шлюб. Наказано навіть, в яких науках допускається свобода проникливості розуму, в яких вільнодумство забороняється.

Вважаючи свою теорію єдиною науковою, відбиває істинний дух законів природи, Мореллі вважав необхідним прийняти особливі заходи для того, щоб людство в майбутньому не відхилилося від цих законів. Істина – одна, помилок багато, міркував Мореллі. При цьому істина – мірило надзвичайно тонке і точне. При найменшому відступі від неї стрімко наростає лавина помилок, і людство скоро опиняється у безвихідному лабіринті помилок і породжених ними нещасть. Тому «Кодекс природи» містить особливі «закони про наукових заняттях, мали перешкодити блуканням людського розуму і всяких трансцендентним мрій».

У суспільстві будуть заборонені умогляду в області «моралі і метафізики» (до них відносяться загальні поняття про божество, людині, розум). Будуть дозволені дослідження таємниць природи (прикладні, корисні науки) та удосконалення корисних для суспільства мистецтв. Однак число осіб, які присвятили себе наукам і мистецтвам, буде обмежено, причому вони не звільняються від обов'язкового для всіх (від 20 до 25 років) праці в землеробстві.

Суворі цензура і державний нагляд за науками і мистецтвами, тотальна регламентація життя, діяльності, думок, смаків, одягу, сімейного становища кожного члена товариства виправдовувалися тим, що інтереси суспільства стоять вище інтересів особистості: «Ціле коштує більше, ніж частина, навіть найкраща; все людство стоїть більше, ніж найкращий з людей, і нація заслуговує переваги перед найповажнішою сім'єю та найшанованішим громадянином».

Мореллі – прихильник централізованої в масштабах країни виробництва і розподілу, суворо регламентованих законом і керованих державною владою.

Основне завдання держави – охороняти закони, не допускаючи повторення помилок, вже породили колись виникнення приватної власності і пов'язані з нею лиха. Держава організується як знаряддя здійснення законів природи, тобто лише як влада виконавча і спостережна. Оскільки закони природи єдині для всього людства, буде лише одна конституція, тільки один

урядовий механізм під різними назвами. Цей механізм може бути влаштований по-різному. Можлива демократія батьків сімейств. Дотримання і виконання законів природи в більшому порядку і з більшою швидкістю, писав Мореллі, забезпечується «аристократії» (уряд мудреців, призначене народом). Ще більша точність і правильність в рухах політичного механізму досягаються в «монархії», яка, не забуває додати Мореллі, ніколи не виродиться в тиранію, якщо в неї не потрапить власність.

У проекті законів майбутнього суспільства Мореллі описує оригінальну форму організації влади, заснованої на суверенітеті законів природи. Нація ділиться на провінції, провінції включають міста, які діляться на триби, триби – на сім'ї. З батьків сімейств утворюється сенат міста, з представників міських сенатів – Верховний сенат Нації. Сенати підпорядковані влади законів.

Особливість державного устрою в тому, що всі посади заміщуються «по черзі» – звільнену посаду займає (на рік або довічно) з перебувають на попередній посаді, чия черга підійшла (батько родини стає главою триби, голова триби – начальником міста тощо). Своєрідний проект демократії без виборів пов'язаний, очевидно, з негативним ставленням Мореллі до політичної діяльності, з побоюванням, що вибори можуть в якійсь мірі похитнути рівність членів суспільства.

Глави трибів, начальників міст і провінцій, голова Нації здійснюють нагляд за дотриманням законів, за роботами, постачанням і розподілом.

Ще одна система посадових осіб утворюється з майстрів і старшин корпорацій (виробничих об'єднань); вони входять в поради міст, що посилають депутатів у Верховну раду Нації, підлеглий Верховному сенату. Сенати запитують думку рад з питань виробництва, праці, виховання, розподілу і іншим і враховують його при прийнятті рішень. Поєднання цих двох систем (загальнонаціональної та виробничої) органів і посадових осіб має забезпечити компетентність керівництва процесами виробництва, споживання, виховання.

Подібно ряду інших комуністів Мореллі припускав збереження в майбутньому суспільстві кримінальних законів. Найбільш тяжкими злочинами

визнаються вбивство, а так само спроба «через інтриги або іншим шляхом знищити священні закони з метою ввести прокляту власність». Винний полягає «на все життя, як буйний схиблений і ворог людства, побудовану на кладовищі печеру».

Менш тяжкі злочини (непокора посадовим особам або батькам, образа словом або дією) повинні каратися тюремним ув'язненням від одного дня до декількох років. Серед покарань – позбавлення права обіймати певні посади на час або назавжди. Праця як засіб виправлення не застосовується; навпаки, легкі упущення або неакуратність можуть каратися позбавленням всякого заняття на кілька годин або днів, «щоб ледарством покарати ледарство».

Шлях до відновлення порушених законів природи Мореллі вбачав в освіті. Тяжке становище людей, породжене помилково введеної приватною власністю, спонукає їх прагнути повернути «золотий століття», відновити закони, що відповідають природі людини. Мореллі звертається до царствующим монархам із закликом сприяти прогресу розуму, виправити помилки політики і моралі: «Щоб встигнути цього, почніть з надання істинним мудрецам повної свободи нападати на помилки і забобони, підтримують дух власності. Раз це чудовисько буде скинуте, постарайтеся, щоб виховання зміцнило цю щасливу реформу».

Передбачаючи, що дух власності і приватного інтересу неслухняний установі спільності майна, Мореллі висловлює думку про необхідність примусу і придушення можливих збурень проти відновлення законів природи. «Наша гіпотеза не виключає суворой влади, укрощающей ці перші незадоволення і принуждающей на перших порах до обов'язків, які вправа зробить потім легкими, а їх очевидна корисність змусить полюбити».

Вчення Мореллі справило значний вплив на подальший розвиток політико–правової ідеології. Ряд ідей Мореллі розвивав Маблі. Потім на «Кодекс природи» посилалися Бабеф і інші учасники «Змови в ім'я рівності» (див. § 7). Вчення Мореллі вплинуло і на ідеї колективістів і комуністів Франції

першої половини ХІХ ст., особливо на книгу Е. Кабе «Подорож у Икарию» (див. гол. 20).

Габріеля Бонно де Маблі (1709–1785 рр.) народився в дворянській родині і отримав релігійну освіту. Відмовившись від духовної кар'єри, він зайнявся вивченням античної літератури, історії та філософії. Маблі написав багато творів з історії, міжнародного права, моралі і політики. Його політичне і правове вчення склалося під сильним впливом теорії Руссо, а також ідей Мореллі.

У всіх творах Маблі дуже різко засуджував майнова нерівність і породжує його приватну власність. В його творі «Про права та обов'язки громадянина» (1758 р.) славилась «щаслива спільність майна», відповідна законам природи. В дусі «Кодексу природи» Мореллі Маблі називав приватну власність джерелом всіх нещасть, що пригнічують людство. До числа народжень власності Маблі відносив нерівність людей, рабство, тиранія, численність і заплутаність законів, жадібність та інші моральні вади, розкіш і «непотрібні мистецтва».

На відміну від Руссо та інших егалитаристів Маблі в цій книзі писав про безсиллі і марності аграрних законів і законів проти розкоші, які вже не відповідають ні громадських, ні приватним вдачам.

Описуючи (слідом за Мореллі) республіку, «де першим законом було б заборона володіти власністю», Маблі зауважує, що такий щасливий устрій суспільства зараз міг би бути заснований хіба тільки на якомусь безлюдному острові людьми, вільними від упереджень і неискорених пристрастей Європи.

У наступних творах Маблі доводив, що спільність майна ідеальна для людства, але вона нездійсненна не тільки з-за «зіпсованості» людей, але і ще більше із-за поділу суспільства на протилежні класи і відсутність сил, здатних взяти на себе здійснення комуністичного ідеалу. «Хто не бачить, – питав Маблі, – що наші товариства поділено на різні класи людей, які через існування у них земельної власності, внаслідок жадібності і марнославства мають інтереси, не

скажу різні, але суперечливі?» Тому Маблі взагалі відмовився від комуністичних ідеалів. «Але залишимо Платона; і не бійтеся, – писав Маблі, – ... що я здумаю заснувати республіку більш досконалу, ніж платонівська; у мене немає матеріалу, щоб спорудити таку будівлю». «Ось на березі Огайо або Міссісіпі, – сумно додавав Маблі, – Платон міг би заснувати свою республіку».

У найбільш відомій своїй книзі «Про законодавство, або принципи законів» (1776 р.) Маблі відмовлявся від ідей спільності майна, але ще різкіше, ніж у попередніх творах, викривав пороки і нещастя, що виникають з приватної власності. Вона неминуче породжує нерівність майна, невідворотно веде до деспотизму, стверджував Маблі: «Ледь багатства придбають якусь вагу, багаті намагаються захопити державну владу. Непомітно для себе держава виявляється у владі деспотизму, а дурість народу навіки закріплює його поневолення».

Маблі робить висновок: краще всього, щоб нація була настільки бідна, щоб багатих взагалі не було би і бути не могло. «Нехай врожаї будуть менш рясними, – вигукував Маблі, – лише б не республіка розділилася на патриціїв і плебеїв... Чим бідніша нація, тим менше вона схильна до честолобним задумам і до тиранії... Багатства, за своєю природою, не можуть поєднуватися з хорошими законами... Чим більше законів навчать нас задовольнятися малим, тим більше вони скриплять зв'язку суспільства, бо вони розвинуť і підтримають наші соціальні якості.»

Маблі, як і Руссо, вважав неможливим ліквідувати приватну власність, породила жадібність, яку не можна перемогти у відкритому бою. Але законодавець може приборкати жадібність, вживши хитрість і мистецтво: «Влаштуйте свої закони так, щоб я задовольнявся помірним станом. Покажіть мені, що багатства марні». Для цього, вважав Маблі, потрібно заборонити торгівлю, замість грошових внесків (податків) вимагати від громадян послуг, скасувати заповіту, дробити стану між спадкоємцями, визначити законом межу володіння кожного громадянина, ввести аграрні закони. Не слід допускати непотрібних мистецтв, Досить важливі, згідно з вченням Маблі, закони проти

розкоші. «Вони повинні поширюватися на все: меблі, помешкання, стіл, слуг, одяг; якщо ви що–небудь залишите без уваги, ви відкриєте шлях для зловживань, які поширюються на все. Чим суворіший будуть закони, – писав Маблі, тим менш небезпечним буде нерівність майна».

Детальне регулювання законами господарських і багатьох побутових відносин, штучне підтримання бідності, викорінювання розкоші і мистецтв, тотальний державний нагляд і суворі покарання повинні, по думки Маблі, забезпечити загальну рівність громадян при збереженні строго обмеженої приватної власності.

Твори Маблі вплинули на розвиток демократичної та комуністичної ідеології у Франції. Бабеф назвав «абзацом з Маблі» основний програмний документ «Змови у ім'я рівності» (див. § 7). Після революції з критикою ідей виступали Маблі ідеологи лібералізму.

У Франції XVIII ст. виникли і розвивалися теорії общинного бездержавного комунізму. Одна з них викладена у творі сільського священика Жана Мельє (1664–1729), що увійшов в історію під назвою «Заповіт».

У «Заповіті» міститься своєрідне розуміння природного права. Однією з центральних ідей Мельє є ідея прав трудящого народу: «Огідно розуму і справедливості обтяжувати народні маси нестерпним тягарем і до того ж віддавати їх в жертву несправедливості та гноблення з боку тих, хто заподіює їм усіляке зло... Немає справедливості в тому, щоб одні несли все тяжкості праці і незручності життя, а інші, не знаючи турботи і праці, одні насолоджувалися всіма благами і зручностями життя».

У «Заповіті» різко засуджуються вищі стани феодального суспільства, монархія і церква. «Вся купа релігій і політичних законів представляє лише таємні системи несправедливості; з допомогою релігії, – звертався Мельє до селян, – ...князі і сильні землі грабують вас, зневажають, ображають, розоряють і тиранять вас під приводом управління вами і підтримки громадського блага».

У концепції Мельє немає ідеї суспільного договору, поклав початок суспільству і державі. Коль скоро для спільної праці необхідно об'єднання

зусиль народу та управління ним, неможливо припустити реальне існування відокремлених, окремих індивідів, а тим самим «природного стану», що передував громадського. Що стосується сучасної держави, то початок йому належить не «загальним угодою», а обманом, насильством, примусом, за допомогою яких на спинах трудящого народу звалили цілу машинерію тиранів, попов, дворян, чиновників.

У «Заповіті» яскраво зображена військово–бюрократична машина абсолютної монархії, величезна ієрархія «підлих слуг тиранії», допомагають феодалам та багатіям грабувати і гнобити народ.

Різкій критиці піддався і правовий лад абсолютистської Франції.

Ряд сторінок «Заповіту» присвячений критиці приватної власності. Мельє вважав приватну власність одним з помилок, виправдовуються християнською релігією (до них належать також: кричуща нерівність стану людей, існування дармоїдів, нерівність між різними сім'ями, нерозривність шлюбу, тиранічне правління царів). Приватна власність породжує жадібність; звідси – збагачення найбільш сильних, хитрих і спритних, злих і недостойних, з одного боку, зубожіння народних мас – з інший.

Засудження феодалізму і приватновласницького ладу в вченні Мельє пов'язано з програмою народної революції. Мельє чітко визначав шари, проти яких має бути спрямована революція. Звертаючись до працівників, він писав: «Це не хто інший, як горда, пихата родова знать, яка мешкає серед вас, зневажаючи і пригнічуючи вас; це не хто інший, як всі ці чванні чиновники ваших князів і королів, всі ці горді намісники і губернатори міст або провінцій, всі ці пихаті збирачі податей і податків, всі ці кичливі відкупники і канцелярські чиновники і, нарешті, всі ці важливі прелати і церковники, єпископи, абати, ченці, загарбники дохідних місць і всі інші багаті добродії, пані та дівчата, які нічого іншого не роблять, крім як розважаються і вдаються до всякого роду приємного проведення часу, в той час як ти, бідний народ, зайнятий день і ніч роботою, несеш на собі всі тяготи роботи в спекотний полудень, весь тягар держави».

Майбутнє суспільство Мельє представляв у найзагальніших рисах. Жителі кожного села, міста, містечка повинні скласти громаду. Вони «спільно користуватися однією і тією ж або подібною їжею, мати однаково гарний одяг, однаково хороші житла, однаково хороший і нічліг однаково хороше взуття; з іншого боку, повинні всі однаково займатися справою, тобто працею або яким–небудь іншим чесним і корисним заняттям».

Про організацію управління в майбутньому суспільстві Мельє написав коротко: «Все це має відбуватися не під керівництвом осіб, бажаних владно–тиранічно повелівати іншими, а виключно під керівництвом наймудріших і благонамірених осіб, що прагнуть до розвитку і підтримці народного добробуту».

Організацію управління майбутнім суспільством, описану Мельє, важко назвати державною. При ладі спільності, писав Мельє, відпадуть причини війн, заколотів і бунтів, не стане судових процесів з приводу власності, а також розкрадань та інших корисливих злочинів: «Усі міста та інші громади, які межують один з одним, повинні намагатися укласти між собою союз і зберігати непорушний мир і єднання між собою, щоб допомагати один одному в потребі, бо без такої взаємодопомоги не може бути суспільного добробуту».

Твір Мельє поширювалася в рукописах; витяги з нього, опубліковані Вольтером (1762 р.), містили майже виключно філософські та антирелігійні ідеї. Тому «Заповіт» Мельє зробило певний вплив лише на розвиток атеїстичної, антиклерикальної ідеології передреволюційної Франції. Повний текст «Заповіту», що містить увесь комплекс революційних і комуністичних ідей, був виданий у 1864 р.

Оригінальну концепцію розробив бенедиктинський чернець Леже–Марі Дешан (1716–1774 рр.), твір якого «Істина, або Справжня система» в рукописі читали Дідро та інші просвітителі.

Історія людства, по Дешану, ділиться на три етапи. Спочатку було «стан дикості», коли люди не знали ні власності, ні влада, ні законів; вони були роз'єднані і неосвічені.

Потім люди перейшли в «стан законів», коли виникли нерівність, власність, а також зміцнюють їх закони людські і божественні. «Стан законів» бедственно для людства. Нерівність досягла крайніх ступенів. Соціальний порядок підтримується насильством (людські закони, «шпага») і обманом (божественні закони, церква). Корисні стану (землероби, ремісники, пастухи) зневажені і пригноблені, над ними панують даремні стану (дворяни, духовенство, чиновники). Панують «божевілля вдач», обман і насильство.

Поступове розкриття та поширення істини має зумовити перехід до «станом моралі, рівності, або істинного природного закону», в якому зникнуть приватна власність, закони, королі, стану. В «стані моралі» не буде релігій, війн, судів, торгівлі, шахрайства, банкрутства, спекуляції, крадіжки, кримінальних законів, міст, храмів, лувров, фортець, арсеналів, трибуналів, монастирів, академій, госпіталів, в'язниць. Люди будуть жити селищами, спільно працювати і користуватися загальними будинками, коморами, складами, будівлями. Життя стане простий і близькою до природи. Зникнуть всі твори мистецтва, театри, величні палаци, сади і парки, вишукані страви, дорогоцінні камені і т.п. Будуть спалені всі книги. Люди будуть носити прості зручні одягу, вживати у їжу хліб, овочі, фрукти, молоко, масло, мед, яйця. Всі будуть абсолютно рівні в моральному відношенні. Свідомість моральної єдності людей і простота життя приведуть до отпадению потреби не тільки в примус, але й у керівництві, управлінні.

Ряд ідей «Істинної системи» Дешана близький до ідеям «Кодексу природи» Мореллі. Це – протиставлення законів природи «штучними законами», гостре засудження приватної власності, уявлення про закономірний перехід людства від одного стану до іншого, грубий аскетизм і загальна зрівняльність. Але в ряді суттєвих пунктів висновки Дешана і Мореллі різко розходяться. Мореллі – за централізоване тотальне державне керівництво всією життям суспільства, заснованого на суспільній власності. Висновки Дешана протилежні – він проти будь-якої влади людини над людиною в майбутньому суспільстві і навіть управління їм.

Ідеї бездержавного комунізму обґрунтовував Сільвен Марешаль (1750–1803 рр.). Уже в період революції, в 1793 р., він писав, що на початку історії був період патріархального правління, коли люди жили сім'ями. Потім в результаті помилки виникло громадянське суспільство; в ньому панують загальний егоїзм, прихована війна людей, більшість яких знедолене підтримує існування жменьки сибаритів–деспотів. Вади цивільного товариства не залежать від форми правління. Всі уряди світу є дефектними. Політичні перетворення нітрохи не покращують стан речей. Людина вичерпав всі можливі форми правління. Настав час, щоб він повернувся до вихідного пункту.

Повернення людства до первісної свободи Марешаль мислив як відділення від сучасного суспільства маленьких асоціацій, або сімей (на 100 осіб), що поселяються на порожніх землях. В кінцевому рахунку розпад громадянського суспільства на громади–поселення призведе до зникнення політичної влади, законів, кодексів, конституцій. «Людина не повинна підкорятися людині; тільки його батько має право ним командувати». При новому патріархальному правлінні не повинно бути інших відмінностей між людьми, крім відмінностей за статтю, віком та сім'ї. Не буде великих міст, зникнуть багато мистецтва. «Ну і що ж? Буде менше статуй і більше людей».

Після термідоріанського перевороту 1794 р. Марешаль взяв участь у «Змові в ім'я рівності». Його позиція з питань про управління і про мистецтвах стала предметом дискусії учасників змови (див. § 7).

Основні напрямки політико–правової думки в період Французької революції

Політико–правові доктрини і програми, з якими виступали представники Просвітництва, знайшли своє практичне втілення в ході Французької революції (1789–1794 рр.). У процесі розвитку революції сталося неминуче розмежування третього стану, що об'єднував у своїх рядах буржуазію, селянство і міську бідноту, що виразилося в розмаїтті політичних гасел, програм, проектів законодавчих актів.

В історії Французької революції прийнято розрізняти три головних етапи. На першому з них (1789–1792 рр.) владу захопили прихильники великої буржуазії – конституціоналісти. Вони прагнули до компромісу з дворянством і виступали з ідеями конституційної монархії. На другому етапі (1792–1793 рр.) державна влада переходить до жирондистам – представникам республікански налаштованої буржуазії. Нарешті, на третьому етапі (1793–1794 рр.) була встановлена революційна диктатура якобінців, виражали інтереси дрібної буржуазії, селянства і міських низів.

Ідеологи кожної з названих угруповань спиралися на політичні вчення Вольтера, Монтеск'є, Руссо та інших мислителів, використовуючи висунуті ними ідеї при здійсненні революційних заходів і розробки конституційних актів.

Найбільшими ідеологами табору конституціоналістів були Оноре де Мірабо, який прославився своїми промовами проти абсолютизму, Емманюель Сієєс і Антуан Барнав. Для них були характерні заклики до об'єднання проти ненависної аристократії і абсолютизму (Мірабо), ідеї загальної рівності і свободи. У брошурі «Що таке третій стан?», одержала широке поширення напередодні революції, Сієєс проводив думку про єдність третього стану, доводив, що на відміну від привілейованого меншини воно становить більшість нації.

26 серпня 1789 р. Установчими зборами була прийнята Декларація прав людини і громадянина, де урочисто проголошувалося: «Люди народжуються і залишаються вільними і рівними в правах». Декларація закріплювала природні і невід'ємні права людини на свободу, власність, безпека і опір гнобленню), рівність громадян перед законом, а також принцип поділу влади. Значення Декларації полягало в те, що вона була одним із перших конституційних актів, які проголосили формально–юридичні свободу, права і рівність громадян.

Подальший розвиток революції і особливо виступу трудящих мас, що вимагали продовження і поглиблення революційних починань, налякали велику буржуазію. Вже в кінці 1789 р. був прийнятий декрет, який врозріз з

положеннями Декларації прав людини і громадянина встановлював поділ громадян на активних і пасивних за цenzовому ознакою, позбавляв останніх виборчих прав. Панування великих власників було остаточно закріплено Конституцією 1791 р., встановила в країні обмежену монархію.

В результаті народного повстання в 1792 р. до влади прийшли жирондисти (від назви департаменту Жиронди, звідки були обрані в Національні збори багато представників цього угруповання). Лідерами жирондистів виступали Жак Бріссо і Жан Ролан. Для політичної платформи жирондистів характерна захист республіканського ладу. Посилаючись на Руссо, вони відстоювали принципи народного суверенітету, загальної волі як основи законодавства та ін. Законодавчими актами, прийнятими у період їх правління, була скасована монархія, а також ліквідовано поділ громадян на активних і пасивних за цenzовому ознакою. Проведені в цей період конституційні заходи мали велике історичне значення, оскільки вперше у світовій практиці було встановлено республіканське представницьке правління в унітарній державі (Французька республіка оголошувалася єдиною і неподільною). Тим самим була практично доведена можливість установи республіки у великій державі без федеративного устрою, що значно вплинуло на подальшу розробку ідей представницької демократії. Відбиваючи настрої основних верств буржуазії, жирондисти зволікали з вирішенням аграрного питання, опиралися встановлення твердих цін, проводили політику, спрямовану на захист вільного підприємництва на шкоду інтересам простого народу.

Повстання, що спалахнуло в Парижі 31 травня – 2 червня 1793 р., передав владу в руки якобінців. Вождями якобінського руху були Максиміліан Робесп'єр і Жан Поль Марат. Лідери якобінського руху вважали, що для остаточної ліквідації феодалізму у Франції, захисту здобутків революції та затвердження народовладдя необхідно провести цілий ряд революційних перетворень. Робесп'єр проводив у зв'язку з цим різниця між конституційним та революційним урядами. Завдання конституційного правління, доводив він, полягає в тому, щоб забезпечити спокійне життя республіки на основі

конституції. Завдання ж революційного правління полягає в тому, щоб створити республіку, тобто завоювати свободу в боротьбі. «Революція – це війна свободи проти її ворогів; Конституція – це режим звияжної і мирній свободи". Майбутнє конституційний устрій Франції мислилося яacobінцями у формі демократичної республіки, де поряд з представницькою демократією отримає широке поширення безпосереднє волевиявлення народу.

Яacobінська Конституція 1793 р . передбачала, зокрема, що законодавчі акти, прийняті законодавчими зборами, повинні надходити на затвердження виборців. При обговоренні в Конвенті проекту цієї Конституції, складеного Робесп'єром, великі суперечки породила проблема приватної власності. В проекті і предпосланній їй Декларації прав людини і громадянина власність не включалася у число природних і невід'ємних прав людини (ними визнавалися тільки права на існування і на свободу). Це положення проекту викликала ряд заперечень, спонукали Робесп'єра змінити свої погляди. У прийнятій Конвентом Декларації власність (поряд з рівністю, свободою і безпекою) віднесена до числа природних і невід'ємних прав людини, для забезпечення яких встановлено уряд.

Яacobінці викорінювали феодальну власність на землю, але в період їх правління діяв декрет про страти за одне лише пропозиція «аграрного закону» і всякого іншого закону проти земельної, торгової і промислової власності. Вони здійснювали революційні заходи проти спекуляції, реkvізували продовольство і встановлювали максимальні ціни, але проголосили приватну власність природним правом і часом виявляли нерішучість і непослідовність у забезпечення не імущих. Вони проголосили право на працю, але встановили максимум заробітної плати і залишили в силі закон Ле–Шапел'є, який забороняв організацію робочих спілок і зборів. В останній період диктатури яacobінців терор був спрямований не тільки проти аристократів і жирондистів, але і проти «підозрілих», тобто всіх інакомислячих, що здавалися небезпечними яacobінським вождям. Довівши до кінця антифеодальную революцію, відстоявши революційні завоювання від феодальної реакції і інтервенції,

якобінська диктатура вичерпала себе і впала внаслідок термідоріанського перевороту (1794 р.).

У процесі розвитку революції деякі мислителі, належать до якобинському клубу (Буассель) або співчуваючі жирондистам (Ретиф), висували проекти перебудови Франції на основі спільності майна. Тоді ж з'явилися терміни «комуністи», «комунізм». Ці проекти скільки–небудь широкої підтримки і популярності в той період не отримали.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки доби Великої французької революції.
2. Охарактеризуйте становлення світогляду Вольтера.
3. «Царство розуму» Вольтера.
4. Чому Вольтер займав критичну позицію щодо католицької церкви?
5. Охарактеризуйте погляди Монтеск'є на суспільство і державу.
6. Чому Монтеск'є називають класиком конституціоналізму?
7. Охарактеризуйте суть «народного суверенітету» Жан–Жака Руссо.
8. Проаналізуйте «Кодекс природи» Мореллі.
9. Назвати причини появи комуністичних ідей в добу Великої французької революції.

Список електронних посилань до теми 7

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/73.htm> (дата звернення: 01.06.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/74.htm> (дата звернення: 01.06.2017).

Питання 3 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/75.htm> (дата звернення: 01.06.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/76.htm> (дата звернення: 01.06.2017).

Питання 5 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/77.htm> (дата звернення: 01.06.2017).

Питання 6 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/78.htm> (дата звернення: 01.06.2017).

ТЕМА 8 ПОЛІТИКО–ПРАВОВІ ІДЕЇ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

План

1. Загальна характеристика основних напрямів політичної та правової ідеології цього періоду.
2. Вчення І. Канта про право і державу.
3. Політико–правова теорія І. Г. Фіхте.
4. Вчення Гегеля про державу і право.

Загальна характеристика основних напрямів політичної та правової ідеології цього періоду

Своєрідність німецької ідеології на рубежі XVIII–XIX ст. визначалося специфікою розвитку суспільних відносин в Німеччині. Після релігійних і соціальних рухів XVI–XVII ст. в країні зміцнились кріпосницькі порядки. Зміцнення влади феодалів спричинило за собою посилення політичної роздробленості, послаблення бюргерства і, як наслідок, зниження темпів розвитку промисловості.

Економічна відсталість Німеччини з усією очевидністю виявилася після Французької революції, особливо в ході завойовницьких воєн Наполеона, коли частина німецьких земель була відторгнута Францією. Загроза повної втрати незалежності, що нависла над Німеччиною, змусила правлячу верхівку вжити заходів щодо обмеження кріпацтва і подолання феодалної роздробленості. У той же час німецька буржуазія винесла уроки з досвіду Французької революції і, прагнучи запобігти розвиток аналогічних процесів в країні, домогалася компромісу з дворянством. Вигідні для себе перетворення вона сподівалася здійснити з допомогою поступових реформ зверху, шляхом часткових поступок

з боку королівської влади. Відображенням цієї лінії стала примиренська позиція німецького бюргерства по відношенню до правлячих класів.

Особливості німецької ідеології XVIII – початку XIX ст. визначалися і тим, що в країні затверджувалися відносини віротерпимості між католиками і протестантами. Релігійний плюралізм в етнічно однорідному середовищі створював сприятливі умови для розвитку теоретичної думки, оскільки звільняв філософію від необхідності суворо дотримуватися догматів релігії і одночасно підвищував вимоги до аргументації віровчень. Внаслідок цього в суспільній свідомості на перший план висувались проблеми світоглядного порядку.

Німецька класична філософія зіграла плідну роль у розвитку суспільної теорії. Критично переосмисливши попередні доктрини, німецькі філософи приступили до систематичної розробки методології теоретичного пізнання. Найбільш повну реалізацію ця тенденція отримала в працях представників класичного німецького ідеалізму. У філософських концепціях В. Канта Р. і Гегеля були вперше поставлені проблеми активного, творчого характеру свідомості людини і специфіки законів, що діють в суспільстві, порівняно з законами природи. Найбільшим досягненням класичної німецької філософії стало вчення Гегеля про діалектику.

Програмні вимоги у філософських доктринах, як правило, не відрізнялися послідовністю. Буржуазної політико–правової ідеології того часу властиве поєднання прогресивних концептуальних уявлень (наприклад, теоретичне виправдання революції, принципів лібералізму) з помірними, а часом і консервативними практико–ідеологічними установками.

Вчення І. Канта про право і державу

Іммануїл Кант (1724–1804 рр.) – родоначальник класичної німецької філософії і основоположник одного з найбільших напрямів у сучасній теорії права – був професором Кенігсберзького університету. Вчення Канта склалося на початку 70–х років XVIII ст. в ході початого їм критичного перегляду

попередньої філософії. Свої соціально–політичні погляди він спочатку виклав у циклі невеликих статей, куди увійшли роботи «Ідея загальної історії у всесвітньо–цивільному план» і «До вічного миру», а потім узагальнив у трактаті «Метафізика вдач» (1797 р.).

В основі кантівської філософії лежить протиставлення емпіричного (дослідного) і апіорного видів пізнання.

Пізнання людиною навколишнього світу завжди починається з досвіду, тобто з чуттєвих відчуттів. Однак емпіричні знання є неповними, бо вони дають уявлення лише про зовнішні ознаки досліджуваного предмета – його кольорі, тяжкості і т.п. Тільки за допомогою розуму можна розпізнати сутність предмета, визначити його внутрішні властивості і причини. Цей вид пізнання Кант назвав апіорним. «Пізнання розумом і апіорне пізнання суть одне і те ж», – писав він.

На принципово інших постулатах будується практична філософія Канта, в якій розглядаються проблеми поведінки людини. В етиці і вчення про право – складових частинах практичної філософії – чільна роль належить апіорних ідей. Якщо у пізнанні природи, стверджував Кант, «джерелом істини служить досвід», то закони моральності не можуть бути виведені з існуючих відносин між людьми. Наукову теорію моралі і права, аналогічну природничих наук, створити тому в принципі неможливо. Завдання моральної філософії полягає в тому, щоб, виходячи з розуму, вказати загальні правила поведінки, якими людина повинна слідувати в своєму емпіричному існування. З питанням про те, який загальний критерій справедливості, юрист ніколи не справиться, якщо тільки він не залишить на час в стороні емпіричні початки і не пошукає джерела судження в одному лише розумі. При дотриманні цих умов етика разом з теорією права стає наукою. У вченні Канта піднімалася, інакше кажучи, проблема наукового статусу етики, були поставлені питання про своєрідність методів, що використовуються в теорії права, за порівняно з методами природничих наук.

Розроблена Кантом методологія критичного раціоналізму істотно відрізнялася від раціоналістичних концепцій, висунутих просвітителями XVIII ст. Кант розійшовся з ними насамперед у трактуванні розумною природи людини. Згідно з його поглядами розум як відмітна властивість людини розвивається повністю не в індивіді, а в людському роді – в неозорому ряду змінюють один одного поколінь. В його доктрині просвіта вперше було осмислено як всесвітньо–історичний процес, в ході якого людина, завдяки прогресу культури, долає залежність від природи і знаходить свободу. Кант показав також, що в удосконаленні культури беруть участь усі покоління людей, хоча більшість з них діє несвідомо, не розуміючи загального ходу розвитку людства і переслідуючи свої власні цілі. Звідси робився висновок: розумне є наростаючий підсумок культури, а не узагальнення існуючої практики.

Обґрунтування цих ідей стало великим кроком вперед шляхи досягнення специфіки соціальних законів і особливо того з них, відповідно з яким суб'єктивні наміри людей не збігаються з об'єктивним результатом історії. Соціальна доктрина Канта, правда, по–різному інтерпретувалася наступними мислителями. Вона послужила джерелом як вчення про діалектиці суспільного процесу, співвідношення в ньому історичного і логічного (Гегель, Маркс), так і концепцій, протиставляли природні і суспільні науки (різні школи кантианства).

Ще одна особливість кантовського раціоналізму пов'язана з тим, що філософ відмовився виводити мораль і право з теоретичного знання. В цьому відношенні він слідував демократичної традиції, закладеної Руссо. Кант сприйняв руссоистську ідею про те, що носіями моральності можуть стати всі люди без яких би то не було виключень, але переглянув позицію Руссо щодо джерела моралі. Джерелом моральних і правових законів, на думку Канта, виступає практичний розум, або вільна воля людей. Новизна такого підходу полягала в тому, що утримуючи демократичний зміст руссоизма, він дозволяв відновити раціоналістичні прийоми обґрунтування етики і права.

Стати моральною особистістю людина здатна лише в тому разі, якщо піднесеться до розуміння своєї відповідальності перед людством в цілому, проголосив мислитель. Оскільки ж люди рівні між собою як представники роду, оскільки кожен індивід має для іншого абсолютної моральної цінності. Етика Канта стверджувала, таким чином, примат загальнолюдського над егоїстичними прагненнями, підкреслювала моральну відповідальність індивіда за те, що відбувається в світі.

Спираючись на ці принципи, Кант вивів поняття морального закону. Моральна особистість, вважав філософ, не може керуватися гіпотетичними (умовними) правилами, які залежать від обставин місця і часу. У своїй поведінці вона повинна слідувати вимогам категоричного (безумовного) імперативу. На відміну від гіпотетичних правил категоричний імператив не містить вказівок, як потрібно чинити в тому чи іншому конкретному випадку, і, отже, є формальним. Він містить лише загальну ідею «боргу перед особою людства», надаючи індивідові повну свободу вирішувати самостійно, яка лінія поведінки найбільшою мірою узгоджується з моральним законом. Категоричний імператив Кант називав законом моральної свободи і вживав ці поняття як синоніми.

Філософ наводить дві основні формули категоричного імперативу. Перша говорить: «Поступай так, щоб максима твого вчинку могла стати загальним законом» (під максимою тут розуміється особисте правило поведінки). Друга формула вимагає: «Чини так, щоб ти завжди ставився до людства і в своїй особі, і в особі всякого іншого так само, як до цілі, і ніколи не ставився б до нього тільки як до засобу». Незважаючи на смислове відмінність формулювань, по суті вони близькі один одному – у них проводяться ідеї достоїнства особистості й автономії моральної свідомості.

Правова теорія Канта тісно пов'язана з етикою. Визначається це тим, що право і мораль мають у нього один і той же джерело (практичний розум людини) і єдину мету (затвердження загальної свободи). Відмінність між ними Кант убачав у способах примусу до вчинків. Мораль заснована на внутрішніх

спонуканнях людини і усвідомленні ним свого боргу, тоді як право використовує для забезпечення аналогічних вчинків зовнішній примус з боку інших індивідів або держави. У сфері моралі відповідно немає і не може бути загальнообов'язкових кодексів, тоді як право з необхідністю передбачає наявність публічного законодавства, забезпеченої примусовою силою.

Розглядаючи відносини права і моралі, Кант характеризує правові закони як свого роду першу сходинку (або мінімум) моральності. Якщо в суспільстві встановлено право, сообразное моральним законами, значить, поведінка людей в строго окреслені рамки, так що вільні волевиявлення однієї особи не суперечать свободі інших. Подібного такі відносини не є повністю моральними, оскільки вступають у них індивіди керуються не велінням боргу, а зовсім іншими мотивами – міркуваннями вигоди, страхом покарання і т.п. Право забезпечує, іншими словами, зовні благопристойні, цивілізовані відносини між людьми, цілком допускаючи, однак, що останні залишаються у стані взаємної антипатії і навіть зневаги один до одного. У суспільстві, де панує тільки право (без моралі), між індивідами зберігається «повний антагонізм».

За визначенням Канта право – це сукупність умов, за яких свавілля однієї особи сумісний зі свавіллям іншого з точки зору загального закону свободи. До таких умов відносяться: наявність примусово здійснюються законів, гарантований статус власності і особистих прав індивіда, рівність членів суспільства перед законом, а також вирішення спорів у судовому порядку. У практико-ідеологічному плані це визначення співзвучне ідеології раннього лібералізму, яка виходила з того, що вільні і незалежні один від одного індивіди здатні самі, за взаємною згодою, врегулювати відносини, що виникають між ними, і потребують лише тому, щоб ці відносини отримали надійний захист.

Вчення Канта про право являє собою вищий щабель в розвитку західноєвропейської юридичної думки XVIII ст. В ньому були підняті такі кардинальні питання, як методологічні основи наукової теорії права, інтелектуально-вольова природа нормативності, розмежування права і моралі, та ін. Описуючи право в гранично широкому культурологічному контексті,

Кант підготував умови для виникнення філософії права у вигляді самостійної дисципліни. Для спеціальних юридичних досліджень важливе значення мала міститься в його працях характеристика правових відносин як взаємопов'язаних суб'єктивних прав і обов'язків.

У «Метафізиці моралі» була запропонована, крім того, своєрідне трактування природного права. Наслідуючи Руссо, Кант дотримувався концепції гіпотетичного природного стану, в якому відсутнє об'єктивне право. Людині споконвічно властиве одне—єдине природжене право – свобода морального вибору. З неї випливають такі невід'ємні якості людей, як рівність, здатність ділитися своїми думками, та ін. В додержавному стані людина набуває суб'єктивні природні права, у тому числі право власності, але вони нічим не забезпечені, крім фізичної сили індивіда, і є попередніми. Сукупність таких суб'єктивних повноважень Кант врозріз з пануючою традицією назвав приватним правом. Справді юридичний і гарантований характер приватне право, на його думку, набуває тільки в державі, з твердженням публічних законів.

Відповідно з принципами апіорного підходу до пояснення соціально—політичних явищ Кант відмовився вирішувати питання про походження держави. Він прагнув подолати тим самим відоме протиріччя, властиве концепції природного права, в яких утворення держави шляхом договору поставало одночасно і реальним подією минулого, і підставою майбутньої ідеальної організації політичної влади. Початковий договір виступає у нього виключно уможлядною конструкцією, покликаної обґрунтувати необхідність зміни існуючого феодально—абсолютистського ладу.

«Цей договір є всього лише ідея розуму, яка, однак, має безсумнівну (практичну) реальність в тому сенсі, що він накладає на кожного законодавця обов'язок видавати свої закони так, щоб вони могли виходити з об'єднаної волі цілого народу». Як бачимо, Кант надає суспільному договору риси регулятивного принципу, що дозволяє судити про справедливість конкретних законів. Ідея договору служить, за його словами, «безпомилковим мірилом»

права і безправ'я. Справді, писав він, важко припустити, щоб народ дав згоду на закон про спадкових привілеї стану панів. Такий закон, підносить одну частину суспільства над інший, представлявся йому протиправним.

Внесок Канта в розробку політичної теорії характеризується тим, що він сформулював основні ідеї і принципи сучасних вчень про правову державу (хоча сам не вживав цього терміна). Згідно дефініції у «Метафізиці моралі» держава – це з'єднання безлічі людей, підлеглих правовим законам. В якості найважливішого ознаки держави тут було названо верховенство закону. Кант при цьому підкреслював, що розглядає не держави, існуючі в дійсності, а «держава в ідеї, таке, яким воно повинно бути згідно з чистими принципами права».

Покликане гарантувати стійкий правопорядок, держава повинна будуватися, на думку Канта, на засадах громадського договору і народного суверенітету. Кант вважав, подібно Руссо, що здійснення законодавчої влади народом виключає можливість прийняття законів, що наділяють громадян нерівними правами. Уявлення мислителя про народному суверенітет разом з тим носили більш ніж помірний характер. Пряме народоправство Руссо він замінює представництвом народу в парламенті і притому в такому, де депутатам лише іноді дозволяється відхиляти вимоги уряду. В додаток до цього Кант спробував, слідом за французькою Конституцією 1791 р., розділити громадян на активних і пасивних за ознакою господарської самостійності, але визнав теоретичну слабкість цієї позиції в світі вчення про народний суверенітет.

Як ідеолог раннього лібералізму, Кант зводить діяльність держави до правового забезпечення індивідуальної свободи: "Під благом держави слід розуміти стан найбільшої погодженості конституції з принципами права, до чого нас зобов'язує прагнути розум своїм категоричним імперативом". У завдання державної влади, вважав філософ, не входить турбота про щастя громадян (подібна політика характерна для деспотичних держав, де правителі хочуть «за своїми поняттями зробити народ щасливим»).

Кант виділяє в державі три головних органу – за видання законів (парламент), що їх виконанню (уряд) і охороні (суд). Ідеалом організації держави для нього служила система поділу і субординації влади. У свою чергу даний принцип був покладений в мислителем основу розмежування форм держави на республіканську і деспотическую. «Республіканізм є державний принцип відокремлення виконавчої влади (уряду) від законодавчої; деспотизм – принцип самовладного виконання державних законів, даних ним самим». Традиційної класифікації форм держави по числу правлячих осіб (на монархію, аристократію і демократію) Кант не надавав особливого значення, вважаючи її виразом літери, а не духа державного устрою. За змістом цієї концепції монархія опинялася республікою, якщо в ній проведено поділ влади, і, навпаки, деспотією, якщо таке відсутнє.

Твори Канта містять низку положень (наприклад, про суверена поряд з народом), які свідчать про те, що майбутнє пристрій Німеччини уявлялося йому в вигляді конституційної монархії.

Обговорюючи способи переходу до ідеальної державі, філософ категорично відкинув шлях насильницької революції. Правового стану суспільства, підкреслював він, неможливо досягти протиправними засобами. Кара Карла I в Англії і суд над Людовіком XVI у Франції викликали у нього «почуття повного повалення всіх правових понять». У зв'язку з цим Кант доводив необхідність «підпорядкування нині існуючої влади, яким би не було її походження», і закликав домагатися перетворень в державному ладі мирним шляхом, за допомогою поступових законодавчих реформ. Теорія Канта обґрунтовувала проведення буржуазної революції легальними методами.

Майбутній розвиток людства мислитель пов'язував з утворенням світової конфедерації правових республіканських держав. З цієї точки зору, його доктрина передбачив основну тенденцію політичного розвитку в XIX ст. – перехід до парламентських форм правління при збереженні інституту монархії. Сам Кант, втім, був далекий від того, щоб розглядати освіта правової держави

як найближчу перспективу. «Вчинене правове пристрій у людей – це річ у собі», – вказував він.

Вчення Канта про право і державі стало першою великою політичною доктриною, створеної з урахуванням підсумків і під безпосереднім враженням Французької революції. Кант поєднав політичну програму лібералізму з ідеями найбільш радикальних і популярних течій того часу і надав їм форму глибоко продуманої теоретичної системи, яка з важко піддавалася критиці. Кантовську філософію називають іноді німецьким варіантом виправдання Французької революції.

У вченні про міжнародне право Кант висунув проект встановлення вічного миру. Філософ мріяв про світ без загарбницьких воєн, про створення міжнародно–правового порядку, заснованого на принципах рівності народів і невтручання у внутрішні справи держав. Заклики Канта визнати за людьми «права всесвітнього громадянства» набагато випереджали свій час.

Політико–правова теорія І. Г. Фіхте

Філософ, етик, соціальний педагог, правознавець. Проблеми право– і державознавства найповніше розкрито у його працях: «Вимога від государів Європи свободи думки, яку вони весь час пригнічували» (1792 р.), «Універсальна критика одкровення» (1792 р.), «До виправлення суджень публіки про Французьку революцію» (1793 р.), «Система вчення про мораль» (1794 р.), «Про призначення вченого» (1794 р.), «Основи загального науко вчення» (1795 р.), «Основи природного права відповідно до принципів науко вчення» (1797 р.), «Звернення до публіки» (1799 р.), «Призначення людини» (1800 р.), «Ясне, як сонце, повідомлення широкій публіці про істинну сутність найновішої філософії. Спроба примусити читачів до розуміння» (1801 р.), «Промови до німецького народу» (1807–1808 рр.) та ін.

Сутність права і держави Фіхте розглядав у руслі власної критичної філософської системи, стрижнем якої є суб'єктивний (певною мірою і

об'єктивний) ідеалізм, ригоризм і активізм; абсолютна свобода волі, існування Бога, безсмертя душі; творчо–етична діяльність абсолютного Я як найактивнішої субстанції, що втілює дух, волю, мораль і віру; індивідуального Я, тотожного індивідуальній свідомості; Я і не–Я як природа і матерія; мислення як практичне, діяльне начало, як замкнуте коло, тобто начало, що містить у собі вже й свій кінець; переконання, що філософія є альфою і омегою усіх наук; раціоналізм тощо.

Право і держава, за Фіхте, розвиваються по колу. Вони проходять у своєму розвитку «п'ять основних епох земного життя»: 1) епоху безумовного панування розуму через інстинкти людини – «стан невинності людського роду»;

2) епоху перетворення розумного інстинкту на зовнішній примусовий авторитет – «стан початкової гріховності»

3) епоху втрати розуму і авторитету, на зміну яким приходять повна байдужість і розгнuzданість, – «стан завершеної гріховності» (сучасний для Фіхте період); 4) епоху розумної науки, початку торжества істини – «стан початку виправдання людства»; 5) епоху розумного мистецтва, коли людство творить із себе «точний відбиток розуму», – «стан повного виправдання і освячення». Якщо на першому відрізку право і держава лише започатковуються, то на останньому, п'ятому, який настане через «міріад міріад і в років», вони відмирають: «повертаються до того ступеня, на якому вони стояли із самого початку». Повернення до первісного стану на новій раціональній основі і є для Фіхте метою всього процесу. Інакше кажучи, це ідеалістичний варіант долі держави і права у майбутньому марксизмі.

Право поступається нормам моралі. Однак моралі без свободи, за Фіхте, не існує, оскільки лише свобода – шлях до «нової землі і нових небес», тобто оновлення людства. Свобода для нього несумісна з необхідністю (Фіхте різко критикував і Спінозу, і Канта) й ототожнюється лише з можливістю повного самовизначення розумного індивіда. Проте за умови існування держави, що виникла на підставі «громадянсько–державного договору», сукупність

абсолютно вільних істот, що самовизначилися, не буде жити в мирі і спокої без добровільного взаємного обмеження власної свободи, оскільки вона може стати перешкодою для свободи інших розумних індивідів. Витоки права полягають у потребі взаємного обмеження індивідуальних свобод. Причому норми права є результатом діяльності «чистих форм розуму» практичного Я, а не встановлюються на розсуд держави чи окремої службової особи.

Залишаючись на юснатуралістичних позиціях право-розуміння, Фіхте заперечував твердження Канта про походження права з морального закону. Цей закон для нього був лише велінням совісті, що ніколи не помиляється і не є тотожною праву. Фіхте вважав, що тільки право робить мораль дієвою інституцією і чітко відмежовує моральне від юридичного: мораль для нього має «усезагальне і необхідне значення», а правові норми – «завжди умовні, обопільні, взаємні»; мораль стосується лише намірів, а право поширюється тільки на вчинки; мораль є вищою сходиною еволюції практичного Я, а право перебуває значно нижче – між природою і мораллю. Воно пов'язане з обома субстанціями, залишаючись при цьому механізмом духовних сил. Джерелом обов'язків є ниці, грубі потяги індивідуального Я, що породжують афекти «скаламучення розуму і совісті». Особливо це стосується прагнення Я до щастя, через що індивід стає іграшкою дурних пристрастей і насолод. Формою їх подолання є моральні гальма (зневага до злих афектів, повага до морального закону) та обов'язки: загальні умовні обов'язки (запобігання самовбивству, розбещеності, надмірній праці, марнотратству); приватні умовні обов'язки (знайти своє місце в суспільстві); загальні безумовні обов'язки (заборона насильства, брехні, омани; вміння любити інших, працьовитість); приватні безумовні обов'язки (повага робітників, ремісників і торговельників до вчених, артистів, вихователів, і навпаки).

Взаємне обмеження свободи розумних істот у державі за допомогою права здійснюється шляхом прийняття і практичної реалізації вольових актів, спрямованих на надання можливості кожному «людському тілу» повного і нормального розвитку. Тому правові акти повинні забезпечувати: 1) безпеку

«права плоті», її святенність, тобто недоторканність особистості; 2) гарантування права власності, яке Фіхте розглядав не лише як результат фізичної праці чи «розумових занять», а і як засіб впливу вільної людини на природу, володіння, оголошене одним і визнане іншими, право не на конкретну річ, а на діяльність щодо такої речі; 3) право на працю, яке водночас є і обов'язком кожного за принципом «хто не працює, той не їсть»; 4) право на участь у прибутках від державного господарювання; 5) право на вічний мир тощо.

Послідовно дотримуючись принципу «життя у державі не належить до абсолютної мети людини», Фіхте водночас наголошував, що доки існує держава у вигляді «особливого, емпірично обумовленого виду суспільства», то вона має бути засобом реалізації права загалом і забезпечувати права і свободи людини зокрема. Саме власність на засоби виробництва є основною умовою організації держави, яка закликала «спостерігати за зовнішніми діями своїх громадян, підпорядковуючи їх примусовим законам». Фіхте критично ставився до держави, що залишила людині дуже мало свободи, і постійно наголошував, що держава, як і право, має тимчасовий характер, вона є лише продуктом певної епохи. Найприйнятнішим для нього державним устроєм була республіка. Доки людство у майбутньому не стане «чистим відображенням розуму» і не повернеться у бездержавний стан, доти «абсолютна держава» спрямовуватиме всі індивідуальні сили на життя роду та «розчинятим» їх у ньому. Як примусова установа і водночас інституція «вільного і ясного для себе мистецтва» абсолютна держава повинна ставити до всіх без винятку абсолютно однакові вимоги; від кожної особистості вимагати віддачі на користь суспільства всіх її індивідуальних сил. Це обумовлено тим, що у державі «індивідуальність всіх розчиняється у роді всіх», а сутність абсолютної держави не в особистостях правителів. Найвищою владою тут є народ, і він має безумовне право на зміну непридатного для нього державного устрою, у т. ч. шляхом революції, збройного повстання.

У досконалій державі, на думку Фіхте, не може бути справедливою жодна особиста мета правителя, яка не належить до «плану цілого». Головною метою будь-якого уряду є «зробити уряд зайвим». Загальною метою досконалої держави є створення умов для розвитку особистості кожного громадянина з усвідомленням ним, що «вільні люди підпорядковуються волі і нагляду інших людей». Ціллю навіть найдосконалішої держави, вважав Фіхте, не може бути чеснота, оскільки її виникнення як примусового утворення спричинено нестачею справедливості, надлишком злої волі. Тому держава під страхом покарання повинна лише прагнути до збереження чеснот, їх поповнення і придушення зла. На його погляд мислителя, взірцем цивілізованої держави в історії у загальнолюдській культурі було римське правління, яке він називав «правовим ладом».

Фіхте заперечував необхідність поділу влади, але детально виписував таку юридичну новацію як контроль народу за діяльністю правителів через особливу інституцію посередників між громадянами і урядом. Це колегія ефорів, яка сама не здійснює «позитивної влади», але уповноважена призупиняти діяльність правителів і скликати народ для суду над ними. Отже, на думку мислителя, контрольним органом є «заперечна влада». За два роки до смерті Фіхте відмовився від ефорату, однак цю ідею вважають однією з перших спроб обґрунтування необхідності охорони фактичної конституції. Ідеальна держава, яку він мріяв побачити через 50 років, тобто за настання «четвертої епохи земного життя», була засобом реалізації ідеї справедливості, інтелектуального і морального потенціалу людства. Такій державі притаманні сформульовані Фіхте на ідеалістичному ґрунті власні соціалістичні принципи: превалювання державної власності, регулювання виробництва і розподілу продукції, рівність громадян у споживанні суспільного продукту, забезпечення права на працю, її обов'язковості, поділ громадян на виробників (виконують некваліфіковану роботу, у т. ч. і сільськогосподарську), ремісників та торговців, заборона експлуатації людини людиною, заохочення дрібної особистої власності, заробленої працею, створення всіх можливостей для духовного

збагачення кожного, категоричне вето на будь-який контроль за індивідуальним життям громадян, особливо у сфері духовної діяльності, ліквідація злочинності тощо.

Стосовно проблеми злочинності Фіхте вибудовував власну систему поглядів: держава карає злочинців та інших правопорушників через примус, який можливий у двох різновидах – виключення або відплата. Покарання обов'язково має бути справедливим, тобто накладатися за згодою всіх. Воно переслідує мету відібрати у винного частину його прав, еквівалентну завданому ним збитку в чужих правах, отже, відновити рівновагу. Правопорушення Фіхте поділяв на такі, що вчинені через недбалість; егоїзм; любов до зла. Найтяжчим злочином серед тих, що вчинені через любов до зла є вбивство з наперед задуманими намірами. У такому разі держава має діяти не на основі права, а силою, тому застосовується лише виключення.

У галузі міжнародного права Фіхте допускав війну як можливий засіб відновлення порушеного права, але сподівався, що у майбутньому буде сформовано міжнародний трибунал, який вирішуватиме такі конфлікти мирним шляхом.

Істотний вплив на розвиток світової правової і політичної думки мало вчення Фіхте про національну державу, про «національність як колективну Особистість». До початку французької агресії він віддавав перевагу загальнолюдським ідеалам у міждержавному спілкуванні. Після окупації Фіхте відверто перейшов на суто націоналістичні позиції, доводячи, що кожна нація має виконувати свою, лише їй призначену функцію в історії людства. Проте він чітко розмежував законний націоналізм як самобутню творчу конструктивну діяльність окремої нації, соціальної групи, подолання національної меншовартості, звільнення національної свідомості від ланцюгів «поверхового копіювання» інших та войовничий націоналізм – феномен насильства, безправ'я і жорстокості. Однак випадки Фіхте проти багатьох народів, зокрема слов'янських, його концепція щодо «нового національного виховання» спрямовані не на оволодіння знаннями, а на зміцнення «національного духу,

розуму і завзяття», підпорядковані меті створення «замкненої національної держави». Цю концепцію, вирвану з історичного контексту, активно використовували у ХХ ст. прихильники тоталітарної держави, втіливши її в гасло про «зверхність німців над іншими народами».

Учення Фіхте справило вагомий вплив і на розвиток європейської правової та політичної думки ХІХ–ХХ ст. загалом й вітчизняної зокрема. Фіхтеанство стало одним із найвпливовіших зовнішніх джерел українського романтичного мислення. У 1805 р. Фіхте був офіційно запрошений на кафедру філософії Харківського університету, але за його особистою рекомендацією до Харкова прибув правознавець і філософ Й.–Б. Шад. Праці Фіхте першим у Російській імперії почав видавати викладач однієї з харківських гімназій С. Єсікорський. Ідеї Фіхте активно використовували у своїй творчості І. Котляревський, М. Максимович, М. Шашкевич, М. Гоголь, Д. Велланський, М. Куліш, А. Дудрович, П. Юркевич, Б. Кістяківський та багато інших філософів, правознавців, письменників.

Німецькій державно–правовій думці ХVІІ–ХVІІІ ст. були властиві обережність критики існуючої влади, вплив теології на розуміння завдань юриспруденції, абстрактно–умоглядний характер філософських рефлексій. Водночас у другій половині ХVІІІ – на початку ХІХ ст. сформувалися прогресивне вчення про державу та право І. Канта й політико–правова теорія І. Г. Фіхте, спрямовані на утвердження свободи думки, скасування кріпацтва, досягнення національної єдності, демократизацію державно–правового ладу.

Вчення Гегеля про державу і право

Філософське учення Георга Вільгельма Фрідріха Гегеля (1770–1831 рр.) являє собою вищу ступінь у розвитку класичного німецького ідеалізму.

Гегель народився в Штутгарті в сім'ї фінансового чиновника. Закінчивши богословський факультет Тьубінгенського університету, він відмовився від кар'єри пастора і зайнявся поглибленим вивченням філософії. У 1818 р. Гегель

одержав кафедру в Берлінському університеті. Основні його твори – «Феноменологія духу» (1807 р.), «Наука логіки» (1812–1816 рр.), «Енциклопедія філософських наук» (1817 р.). Головний твір мислителя з питань держави і права – «Філософія права» (1821 р.).

Вихідним методологічним принципом його доктрини стало положення про те, що дійсне (абсолютне) знання може бути досягнуте лише в рамках філософської системи, що розкриває зміст всіх своїх категорій і понять в їх логічному взаємозв'язку. «Істинне дійсно тільки як система», – підкреслював філософ. Цілісність такої системи покликана була забезпечити діалектика – метод дослідження структури теоретичних понять і переходів між ними. Як вважав Гегель, діалектика дозволяє побудувати наукову теорію шляхом послідовного розвитку думки від одного поняття до іншому. Філософ називав діалектику єдиною дійсним способом пізнання.

Гегель створив грандіозну філософську систему, яка охоплювала всю сукупність теоретичних знань того часу. Основними частинами гегелівської філософії є: логіка, філософія природи і філософія духа. Кожна з них в свою чергу ділиться на кілька навчань.

Держава і право були віднесені теоретиком до предмету філософії духу. Остання освітлює розвиток свідомості людини, починаючи з простих форм сприйняття миру і кінчаючи вищими проявами розуму. У цьому поступальному розвитку духу Гегель виділив наступні ступені: суб'єктивний дух (антропологія, феноменологія, психологія), об'єктивний дух (абстрактне право, мораль, моральність) і абсолютний дух (мистецтво, релігія, філософія). Право і державу філософ розглядав у вченні про об'єктивний дух.

«Наука про право є частина філософії. Тому вона повинна розвинути з поняття ідею, що представляє собою розум предмету, або, що те ж саме, спостерігати власний розвиток іманентне самого предмету». Теорія права, вважав Гегель, подібно іншим філософським дисциплінам, набуває наукового характеру завдяки тому, що в ній застосовуються методи діалектики.

Предметом же даної науки є ідея права – єдність поняття права і здійснення цього поняття насправді.

У протилежність Канту, трактованню ідеї права і держави як суто умоглядні, апіорні конструкції розуму, Гегель доводив, що дійсна ідея являє собою тотожність суб'єктивного (пізнавального) і об'єктивного моментів. «Істиною у філософії називається відповідність поняття реальності». Або в іншому формулюванні: ідея є поняття, адекватне своєму предмету.

Завдання філософії Гегель бачив в тому, щоб досягнути держава і право як продукти розумної діяльності людини, що одержали своє втілення в реальних суспільних інститутах. Філософія права не повинна займатися ні описом емпірично існуючого, чинного законодавства (це предмет позитивної юриспруденції), ні складанням проектів ідеальних кодексів і конституцій на майбутнє. Філософські науки належить виявити ідеї, лежачі в підставі права і держави. «Наше твір, – писав Гегель в «Філософії права», – оскільки в ньому міститься наука про державу і право, буде тому спробою досягнути і зобразити державу як щось розумне усередині себе. В якості філософського твору воно повинне бути надалі від того, щоб конструювати державу, яким воно повинне бути...»

Своє розуміння предмету і методу філософії права Гегель виразив в знаменитому афоризмі, який сприймався багатьма подальшими теоретиками як квінтесенція його соціально–політичної доктрини: «Що розумно, то дійсно; і що дійсно, то розумно».

У політичній літературі XIX ст. ця думка Гегеля викликала прямо протилежні інтерпретації. Представники ліворадикальних течій нерідко використовували його при обґрунтуванні ідей перевлаштування суспільства на розумних початках, тоді як ідеологи консервативних сил уgliedили в ньому принцип, дозволяє виправдати існуючі порядки. Абсолютно інший сенс вкладав в це положення сам Гегель. Під дійсністю він розумів не все існуюче в суспільстві, а лише те, що склалося закономірно, через необхідність. Дійсність, пояснював філософ, «вище існування». В творах Гегеля йшлося про те, що за

всіма історично скороминущими і випадковими суспільними відносинами необхідно виявити їх іманентний закон і сутність. З осягненням суті держави мислитель пов'язував і рішення питання про розумний (належному) політичний устрій. «Пізнання того, якими предмети повинні бути, виникає тільки з суті, з поняття речі». Гегелівський рішення проблеми суцього і належного в соціальних відносинах пізніше одержало назву ессенціалізма (від лат. «essentia» – сутність).

Перенесений в сферу права, ессенціалізм призводить Гегеля до заперечення основоположного принципу природно-правової школи – зіставлення природного права позитивному. Право і засновані на ньому закони, писав філософ, «завжди формою позитивні, встановлені і дані верховною державною владою». Гегель продовжував використовувати термін «природне право», проте вживав його в особливому значенні – як синонім ідеї права. У трактуванні, запропонованому мислителем, природне право виявлялося вже не сукупністю розпоряджень, яким повинні відповідати закони держави, а філософським баченням природи (сутності) правових відносин між людьми. «Уявляти собі відмінність між природним, або філософським правом і позитивним правом таким чином, ніби вони протилежні і суперечать один одному, було б абсолютно невірним». Природне право відноситься до позитивного так, як правова теорія відноситься до діючого права.

Ідеєю права філософ рахував загальну свободу. Наслідуючи традиції, що склалася в ідеології антифеодальних революцій, Гегель наділяв людину абсолютною свободою і виводив право з поняття вільної волі. «Система права є царство реалізованої свободи», – указував він. Разом з тим Гегель відкинув концепції, що визначали право як взаємне обмеження індивідами своєї свободи на користь загального блага. Згідно з вченням філософа справжньою свободою володіє загальна (а не індивідуальна) воля. Загальна свобода вимагає, щоб суб'єктивні устремління індивіда були підпорядковані етичному боргу, права громадянина – співвіднесені з його обов'язками перед державою, свобода особи – узгоджена з необхідністю.

Гегель включав в поняття права набагато ширший круг суспільних явищ, чим це було прийнято у філософії і юриспруденції початку XIX ст. Особливими видами права у нього виступають формальна рівність учасників майнових відносин, мораль, моральність, право світового духа. Філософія права Гегеля, по суті справи, була загальносоціальною доктриною, в якій порушувалося широке коло питань щодо положення людини в суспільстві.

Процес затвердження загальної свободи, за Гегелем, складає зміст всесвітньої історії. На сторінках «Філософії права» Гегель аналізує стан свободи в сучасну йому епоху, тобто в Новий час (історичний розвиток свободи він простежував у філософії історії). Будучи теоретичною наукою, філософія права освітлює концептуальний (понятійне) зміст проблеми загальної свободи. Відповідно з принципами діалектики розвиток свободи до ступеня загальності розглядається тут як логічне розгортання самої ідеї права, як висхідний рух думки від абстрактних, односторонніх понять до конкретних – глибшим і повним. Гегель при цьому спеціально обумовлював, що хід теоретичних міркувань про право не співпадає з хронологічною послідовністю виникнення правових утворень в історії.

Ідея права, на думку Гегеля, в своєму розвитку проходить три ступені: абстрактне право, мораль і моральність.

Перший ступінь – абстрактне право. Вільна воля спочатку є свідомості людини як індивідуальної волі, втіленої у відносинах власності. На цьому ступені свобода виражається в тому, що кожна особа володіє правом володіти речами (власність), вступати в угоду з іншими людьми (договір) і вимагати відновлення своїх прав разі їх порушення (неправда і злочин). Абстрактне право, іншими словами, охоплює область майнових відносин і злочинів проти особистості. Його загальним велінням служить заповідь: «Будь особою і поважай інших в якості осіб».

Абстрактне право має формальний характер, оскільки воно наділяє індивідів лише рівною правоздатністю, надаючи їм повну свободу дій у всьому,

що стосується визначення розмірів майна, його призначення, складу тощо Розпорядження абстрактного права формулюються у вигляді заборон.

Основна увага в цьому розділі «Філософії права» приділена обґрунтуванню приватної власності. Визнаючи необмежене панування особи над річчю, Гегель відтворює ідеї, що одержали закріплення в Кодексі Наполеона 1804 р. і інших законодавчих актах перемігшої буржуазії. Лише завдяки власності людина стає особою, затверджував філософ. Одночасно з цим Гегель підкреслює неприпустимість звернення у власність самої людини. «У природі речей, – писав він, – полягає абсолютне право раба здобувати собі свободу».

Гегель відкидає платонівські проекти усупільнення майна і критикує егалітаристські гасла. Рівняння власності Гегель вважав неприйнятним.

Другий ступінь в розвитку ідеї права – мораль. Вона є більш високою ступенем, тому що абстрактні і негативні розпорядження формального права в ній наповнюються позитивним змістом. Моральне стан духу прославляє людину до свідомого відношення до своїх вчинків, перетворює особу на діяльного суб'єкта. Якщо в праві вільна воля визначається зовнішнім чином, по відношенню до речі або волі іншої особи, то в моралі – внутрішніми спонукami індивіда, його намірами і помислами. Моральний вчинок тому може вступити в колізію з абстрактним правом. Наприклад, крадіжка шматка хліба ради підтримки життя формально підриває власність іншої людини, проте заслуговує безумовного виправдання з моральної точки зору.

На даному ступені свобода виявляється в здатності індивідів здійснювати усвідомлені дії (намір), ставити перед собою визначені цілі і прагнути на щастя (намір і благо), а також порівнювати свою поведінку з обов'язками перед іншими людьми (добро і зло). В вченні про мораль Гегель вирішує проблеми суб'єктивної сторони правопорушень, провини як підстави відповідальності індивіда.

Третя, вища, ступінь осмислення права людиною – моральність. У ній долається однобічність формального права і суб'єктивної моралі, знімаються

суперечності між ними. Згідно поглядам філософа, людина знаходить етичну свободу в спілкуванні з іншими людьми. Вступаючи в різні співтовариства, індивіди свідомо підпорядковують свої вчинки загальним цілям. До числа об'єднань, що формують етичну свідомість в сучасну йому епоху, філософ відносив сім'ю, цивільне суспільство і держава.

Гегель розглядає цивільне суспільство і держава як неспівпадаючі сфери суспільного життя. Оригінальність цієї концепції полягала в тому, що під цивільним суспільством в ній розумілася система матеріальних потреб, обумовлених розвитком промисловості і торгівлі. Філософ відносить утворення цивільного суспільства до сучасної йому епохи, а його членів називає по-французьки «bourgeois» (буржуа). У «Філософії права» підкреслювалося також, що «розвиток цивільного суспільства настає пізніше, ніж розвиток держави».

Ототожнюючи цивільний лад з буржуазним, Гегель зображує його як антагоністичну стан, як арену боротьби всіх проти всіх (тут їм використовуються формулювання, що застосовувалися Гоббсом для характеристики природного стану). За вченням Гегеля громадянське суспільство включає в себе відносини, що складаються на ґрунті приватної власності, а також закони і установи (суд, поліція, корпорації), покликані гарантувати громадський порядок. У цілому громадянське суспільство, вважав Гегель, є собою об'єднання індивідів «на основі їх потреб і через правовий пристрій як засіб забезпечення безпеки осіб і власності».

Громадянське суспільство, за Гегелем, ділиться на три стани: землевладельческое (дворяни – власники майоратных володінь і селянство), промислове (фабриканти, торговці, ремісники) і загальне (чиновники).

Унаслідок відмінності інтересів індивідів, їх об'єднань, станів цивільне суспільство, не дивлячись на наявні в ньому закони і суди, виявляється не здатним врегулювати виникаючі соціальні протиріччя. Для цього воно повинно бути впорядковано вартою над ним політичною владою – державою. Гегель усвідомлював, що соціальні антагонізми не можуть бути усунені одними правовими засобами, і пропонував вирішити проблему суспільної згоди

методами політики. В його вченні держава якраз і постає таким моральним цілою (ідейно–політичною єдністю), в якому знімаються суперечності, що мають місце в правовому цивільному співтоваристві. Заплутаність цивільного стану, указував філософ, «може бути приведена в гармонію тільки за допомогою підкорює його держави».

Гегель розрізняє в державі об'єктивну і суб'єктивну сторони.

З об'єктивної сторони держава являє собою організацію публічної влади. У вченні про державний пристрій Гегель виступає в захист конституційної монархії і критикує ідеї демократії. Розумно влаштовану державу, на його думку, має три влади: законодавчу, урядову і княжу владу (власні перераховані знизу вгору). Переймаючи принцип розділення властей, Гегель в той же час підкреслює недопустимість їх протиставлення один одному. Окремі види влади повинні утворювати органічну, нерозривну єдність, вищим виразом якої служить влада монарха.

Законодавче збори, за Гегелем, покликане забезпечити представництво станів. Його верхня палата формується за спадковим принципом з дворян, тоді як нижня – палата депутатів – обирається громадянами за корпораціям і товариствам.

Представництво громадян в законодавчому органі необхідно для того, щоб довести до зведення уряду інтереси різних станів. Вирішальна роль в управлінні державою належить чиновникам, здійснюють урядову владу. Як рахував Гегель, вищі державні чиновники володіють глибшим розумінням цілей і завдань держави, чим станові представники. Вихваляючи чиновницьку бюрократію, Гегель називав її головною опорою держави "відносно законності".

Княжа влада об'єднує державний механізм в єдине ціле. В упорядкованій конституційній монархії, за словами філософа, править закон, і монарху залишається тільки додати до нього суб'єктивне «я хочу».

З суб'єктивної сторони держава є духовним співтовариством (організмом), всі члени якого пройняті духом патріотизму і свідомістю

національної єдності. Заснуванням такої держави Гегель вважав народний дух у формі релігії. Ми повинні, писав він, почитати державу як якесь земне божество. Держава – це хід бога в світі; «його підставою служить влада розуму, що здійснює себе як волю».

Політичний ідеал Гегеля відображав прагнення німецького бюргерства до компромісу з дворянством і встановленню конституційного ладу в Німеччині шляхом поступових реформ зверху.

У вченні про зовнішнє державне право (міжнародному праві) Гегель піддає критиці кантовську ідею вічного світу. Дотримуючись в цілому прогресивних поглядів на відносини між державами, проводячи ідеї необхідності дотримання міжнародних договорів, Гегель в той же час виправдовує можливість рішення суперечок міжнародного характеру шляхом війни. До цього він додає, що війна очищає дух нації. У такого роду представленнях Гегеля позначилася його позитивна оцінка війни Німеччини з наполеонівською Францією.

Учення Гегеля зробило величезний вплив на розвиток політико–правової думки. Містяться в ньому прогресивні положення послужили теоретичною основою розвитку ліберальних і радикальних концепцій, у тому числі младогегельянського руху, і дали їм потужний поштовх. Разом з тим в ученні Гегеля була закладена і можливість його консервативної інтерпретації.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки німецької класичної філософії.
2. Вчення Іммануїла Канта про державу.
3. Система поглядів Іммануїла Канта на право у державі.
4. Зв'язок політичного і правового вчення з етикою у Іммануїла Канта.
5. Політико–правова теорія І. Г. Фіхте: основні положення.
6. Поняття права і держави за Гегелем.
7. Співвідношення громадянського суспільства і держави за Гегелем.

Список електронних посилань до теми 8

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/93.htm> (дата звернення: 06.06.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/94.htm> (дата звернення: 06.06.2017).

Питання 3 : http://pidruchniki.com/1234071451979/pravo/yogann-gotlib_fihte_1762-1814 (дата звернення: 06.06.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/95.htm> (дата звернення: 06.06.2017).

ТЕМА 9 ПОЛІТИКО–ПРАВОВІ ВЧЕННЯ XX СТ.

План

1. Загальна характеристика основних напрямів політичної та правової ідеології у XX ст.
2. Соціалістичні політико–правові вчення.
3. Ідеї солідаризму Л. Дюгі та його політико–правова концепція.
4. Неокантианские концепції права. Р. Штаммлер.
5. Психологічна теорія права Л. Петражицького.

Загальна характеристика основних напрямів політичної та правової ідеології у XX ст.

На початку XX ст. стала чітко проявлятися намітилася в попередній період тенденція соціалізації громадянського суспільства. На рубежі XIX–XX ст. провідне місце в промисловості і торгівлі перейшла від приватних підприємців і торговців до індустріальних, торгових і фінансових корпорацій. В цей же час організований в професійні спілки клас найманих робітників склався у значну силу, з якою змушені були вважатися підприємці та на захист інтересів якого став претендувати ряд політичних партій та демократичних рухів. Значні зміни зазнавала представницька держава. Розширення виборчого права, всі більш тісний зв'язок представницьких установ з політичними партіями та зростання впливу громадської думки штовхали буржуазна держава на шлях соціальних реформ. Держава виступала вже не тільки як "нічний сторож", здійснюючи лише охоронні функції, але і почасти як соціальна держава, організуюче управління народним освітою, охороною здоров'я, соціальним забезпеченням. З початку XX ст. підвищується роль держави і в

регулювання економічних відносин, в зживання кризових явищ. Однак шлях людства ніколи не був прямим і рівним; історія знає не тільки ривки, стрибки вперед, але і стрімкі відкати назад. Спираючись на труднощі розвитку громадянського суспільства, нерідко обумовлені егоїзмом правлячого меншини, ряд екстремістських груп і партій прагнув до встановлення тоталітарного ладу під гаслами боротьби з плутократією і буржуазною демократією. В Росії та Італії, а пізніше в Німеччині ці групи і партії домоглися успіху.

Політико–правові програми двох основних напрямів ідеології носили чітко виражений класовий характер.

Буржуазна політико–правова ідеологія будувала теорію права та держави з орієнтацією на розвиток громадянського суспільства капіталістичному шляху. Головними ідеями цієї ідеології були збереження класового поділу суспільства, проведення окремих реформ для пом'якшення протиріч між робочим класом і буржуазією, продовження демократизації представницького держави і посилення її соціальної діяльності.

Соціалістична політико–правова ідеологія ґрунтувалася на ідеї ліквідації капіталізму і перетворення суспільства в інтересах трудящих класів. Однак на рубежі століть в деяких соціалістичних теоріях позначилося реформістський напрям, що обґрунтовує лише соціалізацію громадянського суспільства, сближающеся з буржуазною політико–правовою ідеологією.

У зв'язку з критикою юридичного позитивізму виникли різні за методологічній основі і за тематикою вчення про право; в цілому вони не виходили за межі буржуазної політико–правової ідеології, але часто не мали вираженої соціально–класової забарвлення, оскільки зосереджувалися на вирішенні техніко–юридичних або науково–методологічних проблем, лише віддалено пов'язаних із соціологією і політикою (співвідношення психології та права, доктрина тлумачення і застосування закону та ін).

Соціалістичні політико–правові вчення

На початку XX ст. набули розвитку основні напрями соціалістичної ідеології XIX ст.

А. Марксистська політико–правова ідеологія (соціал–демократія і більшовизм). Діяльність двох Інтернаціоналів, соціалістичних, робітників і соціал–демократичних партій сприяла утвердженню марксизму як переважаючою соціалістичної доктрини початку XX ст.

Однак на рубежі століть серед прихильників марксизму виникли суттєві розбіжності про історичні долі капіталізму і соціалізму, про способи захисту інтересів робітничого класу, у зв'язку з чим у марксизмі визначилися різні напрямки.

Едуард Бернштейн (1850–1932 рр.) – один з керівників німецької соціал–демократії і II Інтернаціоналу – в кінці 90–х рр. XIX ст. опублікував у партійній пресі серію статей «Проблеми соціалізму», виданих потім книгою «Передумови соціалізму і завдання соціал–демократії» (1899 р.). Виходячи з висновку Маркса про те, що жодна суспільно–економічна формація не гине раніше, ніж розвинуться всі продуктивні сили, для яких вона дає досить простору, Бернштейн стверджував, що капіталізм ще далекий від свого кінця і завершення. «Якщо перемога соціалізму є іманентної необхідністю, – писав він, – то в основу її повинно бути покладено доказ неминучості економічного краху сучасного суспільства. Це доказ ще не дано, воно не може бути дано». Бернштейн доводив, що практика не підтвердила ні теорії «краху капіталізму», ні ідеї «зубожіння пролетаріату». Навпаки, чим більше розвивається капіталістичне виробництво, тим більше поступок робочий клас домагається від буржуазії. Бернштейн зазначав, що зростає профспілкове і соціал–демократична рух примушує буржуазію до ряду поступок, здатних помітно поліпшити становище робочого класу. Це покращення здійснюється за допомогою окремих реформ, з яких жодна не буде останньою, вичерпно

вирішує все проблеми. На думку Бернштейна, ідея соціалізму як ідея далекого майбутнього відволікає робітничий рух від боротьби за краще сьогодення. Звідси стало знаменитим його судження про соціалізм: «Ця мета... для мене ніщо, рух – все».

Бернштейн був опортуністом в тому сенсі, що був прихильником боротьби за поліпшення умов праці і життя робітничого класу в капіталістичному суспільстві. Він був реформістом, оскільки для поліпшення положення робочого класу пропонував не зруйнувати капіталізм, а використовувати створені ним суспільні багатства. Бернштейн закликав соціал-демократів до впертій і наполегливої боротьби за реформи в інтересах робітничого класу, до організації та освіти робітників. Бернштейн стверджував, що реформи, на відміну від революцій, які ведуть до створення довготривалих установ, подолання забобонів, розширенню кругозору мас. В революціях, писав він, почуття керує розумом; революційне насильство виробляє швидке дію, але воно придатне лише для усунення перешкод, які привілейоване меншість ставить прогресу. Сила революцій – в руйнівну, негативну сторону. В реформи, що здійснюються законодавчим шляхом, розум керує почуттям; їх дія повільніше, оскільки вони спрямовані не на знищення будь-яких прав, а на компроміси, творення, вдосконалення. Сила реформ – в позитивній роботі. Оскільки робітничий клас ще не дозрів для своєї емансипації, а економічні умови теж їй не відповідають, пише Бернштейн, мова може йти лише про поступове визвольному русі допомогою організації і законодавчих реформ.

З опортунізму і реформізму органічно витікав ревізіонізм; обґрунтовуючи ряд положень своєї програми ідеями Маркса, цитатами з його творів, Бернштейн закликав до ревізії (перегляду) тих положень марксизму, які, на його думку, не відповідали новій епосі, до відкритої критики теоретичної частини програми соціал-демократії, складеної в дусі марксизму. Бернштейн писав, що в марксизмі є безсумнівний елемент бланкізма і бабувізма: до поняття природної еволюції суспільства, що протікає по об'єктивним законам,

приєднується поняття перевороту, нав'язування суспільству програми, складеної революційною партією.

Бернштейн стверджував, що робітничий клас ще недостатньо розвинений, щоб взяти в свої руки політичну владу; до того ж для соціалізму ще немає економічних умов. «Диктатура пролетаріату – там, де робітничий клас ще не володіє сильною власною організацією господарського властивості і не досяг ще високого ступеня моральної самостійності шляхом дресирування в органах самоврядування, – писав Бернштейн, – є не що інше, як диктатуру клубних ораторів і вчених». Плеханову, який, посиляючись на історичне покликання пролетаріату, критикував реформістські і ревізіоністські погляди, Бернштейн відповідав, що «пан Плеханов» не знайомий з дійсним робочим рухом і тому судить про нього як теоретик.

Робітники, з якими мають справу соціалісти, по-перше, уже зовсім не настільки зубожіли, як стверджувалося в «Комуністичному маніфесті», по-друге, далеко ще не позбулися забобонів і слабкостей і тому не здатні ні до політичного панування, ні до підвищення продуктивності праці і господарства.

Закликаючи до перегляду, ревізії теорії марксизму, до його відкритої критики, Бернштейн доводив, що соціалізм взагалі не може бути науковим. Наука має на меті пізнання існуючого, а соціалізм є ідеалом, що виражає інтереси робітничого руху, подання робочого класу майбутньому, до якого він прагне. Цей ідеал спирається на наукові досягнення, але він неминуче містить елементи утопізму, оскільки майбутнє ще не існує і тому не може бути предметом наукового дослідження: «Фундаментом усякої істинної науки служить досвід, що виробляється сукупним знанням. Соціалізм же є вчення про майбутньому суспільному ладі, чому йому недоступний найбільш характерний елемент суворой науковості».

Слідом за італійським марксистом Антоніо Лабріолой Бернштейн пропонував перейменувати науковий соціалізм в «критичний соціалізм», оскільки ідеали соціалізму обґрунтовуються критикою капіталістичного суспільства, а зміст цих ідеалів саме підлягає критиці і перегляду у зв'язку з

розвитком соціальних наук. «Вільна критика, – Бернштейн писав, – одна з основних умов наукового пізнання».

Посилаючись на Прудона, який у листі до Маркса застерігав від небезпеки догматизму, пов'язаної з прагненням побудувати наукову теорію соціалізму, Бернштейн стверджував, що наука завжди повинна бути відкрита для заміни застарілих положень і поповнення новими знаннями, відповідають сучасній реальності; на цій основі повинні уточнюватися і ідеологічні постулати. Соціалізм потребує науці про суспільство як теоретичному путівнику; соціалізм спирається на наукове знання, але виключає «закінченість», незмінність і догматичність.

З цих позицій Бернштейн піддав суттєвій перегляду теоретичні положення марксизму про класової сутності і ролі держави і права, про революції і реформи, про диктатуру пролетаріату і зломі буржуазної держави.

Класову боротьбу Бернштейн розглядав як одну з сторін історичного процесу, поряд з якою існує можливість співпраці класів во ім'я спільної національної справи. Держава, по його думку, теж являє собою не тільки класову організацію, але і апарат для управління країною. Тому соціал-демократична партія, висловлюючи інтереси робочого класу, повинна брати участь у діяльності сучасного їй держави, беручи участь в перетворенні суспільства допомогою демократичних і економічних реформ.

Майже одночасно з публікацією творів Бернштейна французький соціаліст Олександр Мильеран в 1899 р. погодився зайняти посаду міністра торгівлі і промисловості в уряді Вальдека-Руссо (військовим міністром уряду був кат Комуни генерал Галіфе). Мильеран заявляв, що став міністром для порятунку республіки, для пропаганди соціалізму і для проведення реформ в інтересах робітників. Санкціоновані урядом розправи поліції з страйкарями остаточно скомпрометували Мильерана; врешті-решт він був виключений з французької соціалістичної партії.

Твори Бернштейна, реформістські настрої ряду інших соціал-демократів, «казус Мильерана» гостро поставили перед партіями II Інтернаціоналу питання

про актуальність низки марксистських положень, особливо ідей революції, диктатури пролетаріату, способи заміни капіталізму соціалізмом. У 90–ті рр. почастішали посилення на Лассалю тих соціал–демократів, в чиїх очах його авторитет був дорівнює авторитету Маркса. Перевидаються твори Лассалю (найбільш повне видання зробив Бернштейн). Гостро постало питання про революції і реформи, про класову або моральної, соціальної сутності держави.

Довгий час головною опорою революційного марксизму у II Інтернаціоналі була делегація соціал–демократичної партії Німеччини. На ряді з'їздів цієї партії в самій Німеччині різко критикувалися опортунізм, реформізм і ревізіонізм Бернштейна.

Карл Каутський (1854–1938 рр.), один з лідерів німецької соціал–демократії і II Інтернаціоналу, автор численних творів, присвячених пропаганді марксизму, опублікував книгу «Бернштейн і соціал–демократична програма. Антикритика», в якій відкидав висловлювання Бернштейна проти деяких марксистських ідей, писав про неминучість соціалістичної революції, заперечував проти закликів перетворити Соціал–демократичну партію в партію соціальних реформ. При збереженні капіталізму, запевняв Каутський, реформи тимчасові, часткові, носять поверхневий характер і в кінцевому рахунку тільки сприяють накопичення соціальних суперечностей, загострення класових антагонізмів і боротьби, веде до перетворення суспільства в цілому.

Крім того, міркував Каутський, без визнання соціалізму як мети саме існування Соціал–демократичної партії позбавляється сенсу.

Засновники і вождів німецької соціал–демократії («ейзенахці») Август Бебель (1840–1913 рр.) і Вільгельм Лібкнехт (1826–1900 рр.), захищаючи марксизм від критики, обстоювали основні положення революційної теорії, але відзначали практичну складність поєднання боротьби проти капіталізму за соціалізм і боротьби за реформи, поліпшують становище робітничого класу при капіталізмі. «Робочі визнають в нашій партії своє політичне представництво, – говорив Бебель на з'їзді партії, – так як вони бачать, що вже тепер у міру сил ми

прагнемо до того, щоб підняти і покращити їх становище, оскільки це можливо на ґрунті існуючого буржуазного суспільства».

Кращим засобом «підтримати вогонь натхнення в масах» Бебель вважав визнання і проголошення соціалізму кінцевої метою боротьби соціал-демократії і робочого класу, але в той же час помічав: «Якщо ми станемо відсувати нашу прекрасну мета в туманну далечінь і постійно підкреслювати, що лише майбутні покоління її досягнуто, тоді з повним правом маса від нас розбіжиться».

У тому ж дусі висловлювався Лібкнехт, закликав соціал-демократію вже в цьому домагатися «перетворень в соціалістичному розумінні», не діючи не в очікуванні «стиглих плодів соціальної революції». Соціалізм, на його думку, буде завойований не в парламенті, а у вуличних боях. Однак, стверджував Лібкнехт, «існуюче державу вростає в майбутнє абсолютно так само, як майбутнє вже укладено в існуючому».

Революційних марксистів, критикували реформізм Бернштейна, але не приєдналися до більшовиків, останні називали центристами. Підстава для такого найменування давало і те, що Каутський, Адлер та інші соціал-демократи цього напрямку називали себе «марксистським центром».

Встановлення політичної влади робітничого класу центристи пов'язували з високим рівнем розвитку капіталізму, при якому робітник клас становитиме більшість населення. Тому метою політичної боротьби соціал-демократії вони вважали придбання більшості в парламенті і перетворення парламенту у пана над урядом. Каутський вважав, що існуючий буржуазний апарат управління не може бути відразу замінений чисто пролетарським управлінням; тому пролетарська революція спочатку (на період переходу) створить коаліційний уряд.

До центристів ставився і Георгій Валентинович Плеханов (1856–1918 рр.) – один із засновників Російської соціал-демократичної робітничої партії, видатний теоретик марксизму. Плеханов, як і багато інші марксисты, вважав соціалістичну революцію можливою на тій стадії розвитку капіталізму, коли

матеріальне виробництво досягне високого рівня і пролетаріат складе більшу частину населення.

Спочатку Плеханов вважав, що влада пролетаріату буде здійснюватися за допомогою прямого народного законодавства; потім він від цієї думки відмовився. Багато галасу викликала заява Плеханова на II з'їзді РСДРП про відносність демократичних принципів, які можуть (і повинні) бути обмежені заради успіху революції. «Революційний пролетаріат, – говорив Плеханов, – міг би обмежити політичні права вищих класів подібно тому, як вищі класи обмежували коли його політичні права... якби у пориві революційного ентузіазму народ вибрав дуже хороший парламент... нам варто було б прагнути зробити його Довгим парламентом; а якщо б вибори виявилися невдалими, то нам потрібно було б намагатися розігнати його не через два роки, а якщо можна, то через два тижні». Однак такі судження для Плеханова є, скоріше, винятком, ніж правилом; він був прихильником соціалізму, введеного не з примусу, а за рішенням та за згодою більшості народу.

При всій гостроті полеміки між опортуністами і центристами їм були властиві деякі загальні політико–правові ідеї.

По–перше, всі вони були прихильниками демократії, використання в інтересах робітничого класу загального виборчого права, вільної боротьби партій на виборах, свобод слова, друку, зборів, повновладдя представницьких установ, а також соціального розвитку законодавства і активного втручання держави в економіку.

По–друге, їм було властиве негативне ставлення до революційного екстремізму. Якщо, як зазначено, Бернштейн всіх взагалі революційних марксистів звинувачував у бланкізмі, в прагненні нав'язати суспільству штучну програму розвитку за допомогою державної влади, то Плеханов той же докір адресував Леніну.

Взаємні звинувачення у відступах від марксизму посилювалися після жовтня 1917 р. Після розгону Установчих зборів Каутський написав книгу «Диктатура пролетаріату», що містить різку критику політики більшовиків, що

суперечить принципам демократії. Ленін відповів книгою «Пролетарська революція і ренегат Каутський» (1918 р.), в якій пролетарська демократія протиставилася так званій чистій, тобто буржуазній демократії.

Незабаром у книзі «Тероризм і комунізм» Каутський стверджував, що примусове насадження комунізму порочить цю ідею, бо соціалізм – новий, прогресивний суспільний лад – неможливо ввести насильно, всупереч волі більшості. Каутський нарікав, що Росією правлять не робітники, а нова бюрократія, яка звела на рівень тіні робітничі ради, ускладнивши нові вибори і виключивши з них всяку опозицію. В результаті свавілля цієї бюрократії, спирається на засоби насильства, на армію, писав Каутський, «російський комунізм став воістину соціалізмом казарми Більшовизм... переміг в Росії, але соціалізм зазнав там поразки».

Лев Троцький у книзі з такою ж назвою («приводом до цієї книги, – писав він у передмові, – послужив вчений пасквіль Каутського того ж найменування») доводив, що революційна диктатура сама в собі знаходить критерії самоперевірки, оскільки в ході революції не може ставитися задача «статистично виміряти угруповання напрямів». Троцький підкреслював, що Маркс не бачив суперечності в тому, що в 1871 р. Комуна Парижа намагалася визначити волю всій Франції; згідно теорії Маркса пролетарська революція здійснюється в інтересах більшості і тому неминуче стає (в процесі розвитку) рухом більшості. Каутський відповів книгою, що містить критичну оцінку революційних подій в Росії: «Від демократії до державного ному рабства. Відповідь Троцькому» (Берлін, 1921 р.). «Як справжній більшовик, Троцький вимагає демократії тільки від противника; втім, людяності і пристойності більшовики теж вимагають зазвичай тільки від інших, – писав Каутський. – Комуністи всіх країн безмежно обурюються кожним урядом, який не надає їм цілковитою свободи друку, зборів, спілок і т.д. Але вимога такої ж свободи в радянській республіці викликає у них лише насмішку».

Більшовики і соціал-демократи – інтернаціоналісти робили центристам II Інтернаціоналу той закид, що опортуністична позиція ряду соціалістичних

депутатів спонукала їх, всупереч рішенням II Інтернаціоналу, голосувати за військові кредити на початку світової війни (серпень 1914 р.).

Самостійним плином марксизму є більшовизм, засновником і вождем якого був Володимир Ілліч Ульянов (Ленін) (1870–1924 рр.). «Більшовизм, – писав Ленін, – існує, як протягом політичної думки і як політична партія, з 1903 року».

Основна ідея більшовизму – ідея «партії нового типу», централізованої організації професійних революціонерів, прагне стати правлячою партією, що здійснює марксистську програму будівництва соціалізму і комунізму. Обґрунтування необхідності такої партії в тому, що тільки вона здатна пізнати і досягнути справжні інтереси робочого класу.

У роботі «Що робити?» (1901–1902 рр.) Ленін називав глибоко справедливими і важливими міркування про нездатність Каутського пролетаріату виробити соціалістичне свідомість, науково виражає його класові інтереси. Носієм науки є не пролетаріат, підкреслював Каутський, а буржуазна інтелігенція, навчальна соціалізму видатних за своєму розумовому розвитку пролетарів, які потім вносять соціалізм в класову боротьбу пролетаріату.

Без допомоги теоретиків (з буржуазної інтелігенції) пролетаріат не здатний пізнати свої власні інтереси і не знає, за що йому треба боротися. Його повсякденна (стихійна) боротьба за підвищення заробітної плати, поліпшення умов праці і життя не усуває підпорядкування праці капіталу. Між тим, запевняв Ленін, «основний економічний інтерес пролетаріату може бути задоволений лише за допомогою політичної революції, що замінює диктатуру буржуазії диктатурою пролетаріату».

Російська соціал–демократія, – стверджував Ленін, повинна направити робітничий рух на шлях політичної боротьби. Для цього в Росії повинна бути створена конспіративна централізована організація професійних революціонерів, яка прагне до керівництва усіма гуртками, спілками, об'єднаннями робочого класу. «Дайте нам організацію революціонерів, – писав Ленін, – і ми перевернемо Росію!»

Боротьба Леніна та його прихильників за створення такої партії породила в російській соціал–демократії розкол на більшовиків і меншовиків. На роботу Леніна «Що робити?» Плеханов відгукнувся роботою «Чого не робити», в якій дорікав Леніна і його прихильників за бланкізм, за наслідування народнику Ткачову.

Політико–правова ідеологія меншовиків в основному тотожна ідеології Каутського та інших соціал–демократів Західної Європи. Їх об'єднувала думка, що соціалістична революція можлива лише в країнах з досить високим рівнем розвитку виробництва і численним робочим класом. До таких країн Росія початку XX ст., що очевидно, не ставилася.

Спочатку основні теоретичні та організаційні зусилля Леніна були спрямовані на створення і обґрунтування партії нового типу. Партія більшовиків, за висловом Леніна, це «розум, честь і совість нашої епохи». У період першої російської революції (1905–1907 рр.) Ленін доводив, що під керівництвом партії більшовиків буржуазна революція Росії буде переростати в соціалістичну: «Ми стоїмо за безперервну революцію. Ми не зупинимося на півдорозі». Пізніше теоретичні зусилля Леніна зосередилися на обґрунтуванні повалення імперіалізму (монополістичного капіталізму) в самий найближчий час. Імперіалізм, писав Ленін, – це такий стан капіталізму, коли він, виконавши все для нього можливе, повертає до занепаду; «імперіалізм є переддень соціальної революції пролетаріату».

До спеціальному дослідженню теоретичних проблем держави Ленін розпочав в еміграції в 1916г., склавши конспект ряду робіт Маркса і Енгельса (так звана «Синій зошит», або «Марксизм про державу»). На основі цього конспекту була підготовлена і видана в 1918 р. книга «Держава і революція². Проблеми держави займають важливе місце у «Квітневих тезах», у статті «чи Втримають більшовики державну владу?» та інших працях весни – літа 1917 р. Головне увагу Ленін звертав на такі проблеми, як обґрунтування насильницької революції, критика парламентаризму, необхідність зламу старої державної машини, створення Республіки Рад (республіки типу Паризької комуни),

зосередження управління всім народним господарством у руках «одного всенародного, державного синдикату», суворий контроль з боку держави за мірою праці і мірою споживання. «Все суспільство буде однією конторою і однією фабрикою з рівністю праці та рівністю плати». Ленін писав про використання створеного капіталізмом обліково–реєстраційного апарату трестів, монополій, банків.

Спрощення капіталізмом обліку та контролю до простих операцій, доступних грамотній людині, входить у число умов відмирання держави. В роботах цього періоду Ленін обґрунтовував знищення (вибух, скасування) держави у зв'язку з будівництвом соціалізму і комунізму. «При соціалізмі всі будуть керувати по черзі і швидко звикнуть до того, щоб ніхто не керував». Тому пролетарське держава – «полугосударство», отмирающее держава, «неполітична держава», «вже не є власне держава». Ленін писав про заміну постійної армії загальним озброєнням народу, про здійснення управління без особливого апарату.

Практика державного будівництва після приходу більшовиків до влади не підтвердила багатьох ідей, висловлених у попередній цього період. Замість відмирання держави, заміни його Порадами та організацією збройних робочих створювався строго централізований апарат управління, складається з численних професійних службовців. Незабаром була створена і постійна армія.

Перегляд низки колишніх своїх теоретичних положень Ленін пояснював загостренням класової боротьби: «Нам довелося здійснювати диктатуру в самій її суворій формі».

У післяоктябрьських працях поняття диктатури приділяється підвищена увага. «Наукове поняття диктатури, – писав Ленін, – означає не що інше, як нічим не обмежену, ніякими законами, ніякими абсолютно правилами не стесненну, безпосередньо на насильство спирається влада». Друге видання книги «Держава і революція» (1919 р.) доповнено розділом, що підкреслює значення ідеї диктатури пролетаріату в теоретичному спадщині Маркса.

Важливою умовою диктатури пролетаріату в Росії, де робочий клас був дуже малочислен, Ленін вважав партійне керівництво: «Диктатура пролетаріату неможлива інакше, як через комуністичну партію». Керівне становище комуністичної партії більшовиків він називав основою Радянської Конституції – юридичної та фактичної. «Жоден важливий політичний або організаційний питання, – стверджував Ленін, – не вирішується жодною державною установою в нашій республіці без керівних вказівок Цєка партії».

У роботах Леніна чимало суджень про демократію, але думки ці, зазвичай, висловлені в полеміці, часто мали декларативний, гасловий характер: «Пролетарська демократія в мільйон разів – підкреслював Ленін, – демократичніше всякої буржуазної демократії; Радянська влада в мільйон разів демократичніше самої демократичної буржуазної республіки».

В умовах, коли Ради розглядалися лише як «привідні ремені від партії до мас», Радянська влада була номінальної. Навіть у рішеннях РКП(б) слушно підкреслювалося, що стали Поради органами тільки агітації та пропаганди, і намічалася «політика пожвавлення Рад». Партійно–адміністративна диктатура не дала Радам проявити себе як органи влади. Не випадково навесні 1921 р. останній клич гинучої в Кронштадті російської соціальної демократії був: «Влада не партіям, а Радам!»

Ленін бачив, що не всі первинні теоретичні задуми державного будівництва адекватно втілюються в практиці; деякі явища і процеси його явно тривожили: «Комуністи стали бюрократами. Якщо що нас погубить, то це».

Розвиток партійно–адміністративної системи, спирається на насильство, закономірно призвело до декларативності демократичних положень, проголошуваних марксизмом і ленінізмом, кричущому суперечності практики і теорії, вищим виразом якого став сталінізм.

Б. Анархізм. Це вчення продовжувало залишатися поширеним соціалістичним вченням. В наприкінці XIX – початку XX ст. склався ряд різновидів, течій анархізму.

Захоплення ряду лідерів соціалістичних партій парламентською діяльністю, їх відрив від робітничого руху, домагання ідеологів соціал-демократії на монопольне вираження інтересів пролетаріату, на керівництво робітничим класом і всім суспільством породжували недовіру до робочих вчених і до інтелігенції, властиве ще бабувістам і колективістам XIX ст.

Суттєві заперечення проти партійно-державного соціалізму, заснованого на домаганнях соціал-демократії на владу, висунув Ян Вацлав Махайський (1867–1926 рр.), опублікував під псевдонімом А. Вольський книгу «Розумовий робочий» (1898–1899 рр., перевидавалася в 1905 р.).

Спочатку Махайський прагнув уточнити деякі положення вчення марксизму. Він писав, що основна увага Маркс приділяв дослідженню антагонізму між капіталістом і робітником і зовсім випустив з увазі антагонізм між пролетаріатом і буржуазним суспільством. В результаті не досліджено «вторинне розподіл», за рахунок якого утримується інтелігенція, що наближається, як зазначає і Каутський, по своєму життєвому рівню до буржуазії. «Освічене суспільство», вся армія «розумових робітників», писав Махайський, веде таке ж паразитичне існування, як і жменю капіталістів і великих земельних власників.

Освічене суспільство свої знання, таланти і здібності передає тільки своєму потомству, відтворюючи армію розумових робітників. Перетворивши знання в джерело доходів, інтелігенція була і залишається «чимось на зразок жрецької касты в стародавньому Єгипті, ревниво оберігає свої таємні знання від непосвяченого плебея».

Прагнучи до панування над усім суспільством, інтелігенція висунула ідеал державного соціалізму, використовуючи в своїх метою рух пролетаріату. На думку Махайського, справжня мета соціал-демократів – обобществить засоби виробництва і встановити над усім товариством влада інтелігенції, яка живе за рахунок експлуатації пролетаріату.

Махайський і його послідовники (анархістські групи в Іркутську, група «Робочий змова» в Одесі та ін.) ставили завдання самоорганізації робочого

класу, звільнення його від чужих цілей, нав'язаних пролетаріату групами "розумових робітників" (тобто буржуазної інтелігенцією), керівних соціал-демократичними партіями.

Видатним теоретиком анархізму був Петро Олексійович Кропоткін (1842–1921 рр.). Політична діяльність почалася в Кропоткіна самий перший період народництва; після арешту і втечі він видавав в еміграції газети революційного і анархістського спрямування («Бунтар», «Свобода»). Його політичні твори стали активно видаватися в Росії і в інших країнах з початку ХХ ст. У роботах «Хліб і воля», «Записки революціонера», «Держава, її роль в історії», «Моральні принципи анархізму», «Сучасна наука і анархія» та інших Кропоткін виклав і обґрунтував теорію анархо-комунізму.

Кропоткін писав, що в основі суспільства лежать загальне рівність, солідарність і свобода.

Від суспільства відрізняється одна з його історичних форм – держава. Держава Кропоткін визначав як 2товариство взаємного страхування, укладеного між землевласником, воїном, суддею і священиком, щоб забезпечити кожному з них влада над народом і експлуатацію бідноти. Таке походження держави, така була його історія і така його істота ще і в наш час».

Згідно теорії Кропоткіна сутність історії – прагнення до особистої свободи; цьому прагненню вороже держава, самий сенс якого полягає в «придушенні особистості, знищення всякої вільної угруповання, всякого вільного творчості, в ненависті до всякої особистим почином і в торжестві однієї ідеї, яка за необхідності повинна бути ідеєю посередності...».

Особливістю історичної концепції Кропоткіна є уявлення про випадковість і перервності державної організації суспільства, яке на відміну від держави існує необхідно і постійно. Оригінальність концепції в тому, що цілі періоди історії, Кропоткіна, держави не було; античні республіки Греції, середньовічні вільні міста, вільні сільські громади, на його думку, не були державами у власному сенсі слова. Початок державності в Європі поклала

Римська імперія – централізована бюрократична ієрархія, відірвана від народу і протистоїть йому. «Через всю історію нашої цивілізації, – писав Кропоткін, – проходять дві течії, дві ворожі традиції: римська і народна; імператорська і федералистская; традиція влади і традиція свободи. І тепер, напередодні великої соціальної революції, ці дві традиції знову стоять обличчям до особі».

Під великою соціальною революцією Кропоткін розумів звільнення працівника від ярма капіталу та організацію суспільства на засадах комунізму. На відміну від соціалізму Прудона і «колективізму» Бакуніна, ідеалом Кропоткіна був комунізм, заснований на загальному працю і комунальному виробництві, вільному споживанні продуктів спільної роботи, на вільній федеративній угрупованню від простого до складного. Комуністичне суспільство буде звільнено від релігійної моралі. Відносини між людьми буде визначати «вільна мораль, без примусу і санкції, що розвивається з життя суспільства і переходить у стан звичаю».

Золоте правило моралі Кропоткін вважав основою гуртожитки. «Поводься з іншими так, як би ти хотів, щоб в тих же умовах інші чинили з тобою» – це, стверджував Кропоткін, «не що інше, як начала Рівності, тобто основне початок анархізму».

У комуністичному суспільстві, вважав Кропоткін, місце уряду займуть «цілком вільний угоду і союзний договір, випадки ж зіткнення неминуче зменшаться, а ті, які будуть виникати, можуть вирішуватися третейським судом».

Перехід до комунізму Кропоткін вважав тривалим, поєднує руйнування (бунти, страйки, ломка старої психології, ідеології, моральності) з творенням нового ладу, організованого на вільних спілки і високої моральності.

Марксизм Кропоткін заперечував, вбачаючи в ньому «державний соціалізм», який неминуче перетвориться в економічний деспотизм, ще більш страшний, ніж політичний.

Коль скоро організація комунізму спирається на природні закони, будівництво нового суспільства не може бути доручено яким–небудь

державним установам. Комуністичне суспільство «має бути справою всіх, воно має бути створено творчим розумом самого народу; комунізм не можна нав'язати згори, – писав Кропоткін, – без постійної, щоденної підтримки з боку всіх він не міг би існувати: він задихнувся б в атмосфері влади».

Особливістю концепції було визнання Кропоткіна проміжних ступенів між державою і анархо–комунізмом. Преданархическая фаза – епоха державного федералізму – включає розпад великих централізованих держав, розвиток громадських організацій, службовців руйнування монополії церкви і держави, кооперативний рух, створює передумови переходу до комунізму.

Ідеї анархо–комунізму поширювалися в Росії приблизно з 1903 р. організацією прихильників Кропоткіна «Хліб і воля». В 1917 р. Кропоткін повернувся з еміграції в Росію; на Державному нараді у Москві в серпні 1917 р. він закликав до об'єднання революційних сил в ім'я ідеалів «самоврядування і праці», пропонував проголосити Росію федеративною республікою. Поради Кропоткін вважав великим завоюванням революції, органами, з допомогою яких Росія зможе побудувати комуністичне суспільство без держави.

Після жовтневого перевороту в листах до Леніну, звернення до західноєвропейським робітничим, в інших творах Кропоткін з тривогою писав про партійній диктатурі, про систему заручництва, про терор, свавілля ВЧК, масових розстрілах.

Посилаючись на уроки Французької революції, Кропоткін звертався до Леніна: «Терористи комітету громадської безпеки виявилися могильниками революції». Кропоткін нарікав, що Росія стала Радянською Республікою тільки за назвою: «Тепер правлять в Росії не Поради, а партійні комітети, і їх будівництво страждає вадами чиновницького будівництва». Диктатура партії, зазначав Кропоткін, безумовно шкідлива для створення нового, соціалістичного ладу. Вона перешкоджає місцевим будівництва місцевими силами, знищує вплив і творчу силу Рад, викорінює свободу друку і свободу передвиборної агітації, допускає помилки, за які доводиться розплачуватися тисячами життів і розоренням цілих округів. «Якщо ж теперішнє становище триватиме, – з сумом

писав Кропоткін, – то саме слово «соціалізм» звернеться в прокляття. Як воно трапилось у Франції з поняттям рівності на сорок років після правління якобінців».

Анархо–комунізм був впливовий серед частини соціалістів–революціонерів. На основі ідей анархо–комунізму з 1904 р. в партії соціалістів–революціонерів склалася фракційна група максималістів, що утворила у 1906 р. самостійну партію. Максималісти заперечували програму–мінімум і припускали без проміжних ступенів перейти до анархо–комунізму через загальні страйки в місті і селі, масові експропріації, соціалізацію землі, фабрик і заводів. У 1919 р. партія максималістів розпалася; у другій половині 20–х рр. ОГПУ ліквідувало групи кропоткинцев, спробували об'єднатися в Всеросійську федерацію анархістів–комуністів (ВФАК).

На початку ХХ ст. виникло відносно новий напрямок політико–правової ідеології – анархо–синдикалізм.

У 1895 р. у Франції професійні спілки створили «Загальну конфедерацію праці», в статуті якої, прийнятому в 1902 р., говорилося, що ця організація об'єднує робітників поза всякої політичної партії. Основою конфедерації були синдикати (професійні спілки, об'єднання робітників за професіями), програмної завданням – повне звільнення робітників при допомогі експропріації капіталістів. Революційне більшість з'їзду, який прийняв статут, висловилося за «тактику прямої дії» (загальна страйк, захоплення робітниками фабрик і заводів). Ставилося завдання «розбити законність, яка нас душить». Конфедерація висловилася проти всякої законності, проти всякої влади, проти класу господарів. Синдикалізм (профспілковий рух) знайшов теоретичне обґрунтування в анархизме. Незабаром були видані основні праці теоретиків анархо–синдикалізму.

Жорж Сорель (1847–1922 рр.), французький соціальний філософ, у 1906 р. опублікував книгу «Роздуми про насильство» та «Ілюзії прогресу».

Сорель писав, що, згідно теорії Маркса, внутрішні закони розвитку капіталізму створюють передумови заміни його соціалізмом. Ця теорія

ґрунтується на непримиренність і ворожнечі класів. Сореля турбує, що в капіталістичному суспільстві проводяться реформи, усувають варварство раннього капіталізму; взаємні поступки господарів і пролетарів сіють надію на можливість їх солідарності і тим самим підривають переможна хода соціалізму.

Якщо слабшає класова боротьба – майбутнє світу стає невизначеним, непередбачуваним, вважав Сорель. Він писав, що тільки з допомогою насильства над буржуазією пролетаріат може здійснити ідею класової розколу, «без якої соціалізму було б неможливо виконати свою історичну роль». Більше того, стверджував Сорель, «насильство пролетаріату не тільки може забезпечити майбутню революцію, але, мабуть, воно представляє з себе також і єдиний засіб, яким розташовують отупевшіє від гуманізму європейські нації, щоб знову знайти свою колишню енергію... Насилля врятує світ».

Сорель та інші теоретики анархо–синдикалізму (Лягардель, Берт) різко критикували державу, демократію і парламентаризм.

Посилаючись на Прудона, вони називали політичне суспільство (державу) штучною надбудовою над економічним суспільством. Держава, писав Лягардель у книзі «Пролетаріат і демократія», насаджує соціальний атомізм, так як поняття «громадянин» безлико і абстрактно, не відображає класової структури суспільства, що складається з груп реальних людей – робітників, капіталістів, земельних власників та ін. Приховуючи класові відмінності та антагонізми, парламентський режим «зміцнює соціальне рівновагу, необхідну для розвитку капіталізму».

Сорель стверджував, що демократія прагне зрівняти всіх «громадян» так, щоб робітники захотіли стати схожими на буржуа. В результаті змішування класів насаджується посередність, відрізаються шляхи до нової, вищої культури, яку повинен і може створити лише пролетаріат.

Демократія подобається тим політикам, яких вона виносить до влади, дає можливість покористуватися ним і їх друзям усіма вигодами, доставляємими державою. Участь в уряді соціалістичних депутатів (Мильеран тощо) не змінило природи держави, писав Лягардель: «Відділення представників від тих,

кого вони представляють, так велико, що між ними неможлива ніяка органічна зв'язок».

Сорель різко засуджував не тільки буржуазних теоретиків, обосновувавших ідею класової солідарності, але і функціонерів соціалістичних партій, які страждають «манією пророцтва», «так сповіщають напередодні кожного нового дня соціальну революцію».

Великим засобом боротьби за соціалізм теоретики анархо–синдикалізму вважали пряма дія робочого класу, соціальну війну, загальний страйк, яка містить у собі «все те, що чекає соціалістична доктрина від революційного пролетаріату».

Пряма дія робочого класу виключає втручання сторонніх сил у його боротьбу за свої, пролетарські інтереси. «Істотна ідея синдикалізму, – зазначав Берт, – та, що неможливо використовувати держава в бажаному для робочих сенсі».

Анархо–синдикалисти відкидали політичні реформи, парламентську діяльність соціалістів, домагання соціал–демократії на догматичне керівництво пролетарським рухом.

Головним засобом боротьби робітничого класу проти капіталізму анархо–синдикалисти вважали загальний страйк.

На місце зруйнованого капіталізму і політичної організації, як вважали анархо–синдикалисти, стане економічна організація робочого класу, об'єднаного в професійні спілки (синдикати). Майбутнє суспільство уявлялося їм як децентралізована конфедерація автономних синдикатів, кожен з яких організує на основі добровільної дисципліни вільна праця без примусу. Саме у сфері виробництва, підкреслювали теоретики анархо–синдикалізму, робітники мають загальні об'єднуючі їх професійні інтереси. В процесі боротьби проти капіталізму робітники з свого середовища висувають довірених осіб, керівних рухом.

Синдикалізм, знайшов теоретичне обґрунтування в анархизме (французькі теоретики анархо–синдикалізму часто посилалися на Прудона,

багато взяли у Бакуніна), отримав розвиток у ряді країн Європи (а потім в США і Латинській Америці). З 1906 р. в Англії поширюються ідеї «гильдейського соціалізму» (А. Пенти), що ставлять метою перехід підприємств в управління об'єднаних працівників цих підприємств («національних гільдій»).

Ідеї солідаризму Л. Дюгі та його політико–правова концепція

Ідеї солідаризму отримали значне поширення в кінці XIX – початку XX ст. Їх теоретичною основою була соціологічна доктрина, погляд Огюста Конта на суспільство як на єдине ціле. В ідеологічному стосовно вони протистояли та індивідуалізму, і соціалізму (комунізму). В протигагу індивідуалізму і лібералізму солідаристи скептично ставилися до суб'єктивних прав, оскільки, на їхню думку, ці права роз'єднують членів суспільства, надають самому товариству атомарний характер. На відміну від соціалістів, які закликали до знищення буржуазії і революційного звільнення пролетаріату, солідаристи вважали ці класи взаємопов'язаними та однаково необхідні для суспільного виробництва.

Поняття «солідарність», висунуте засновником соціології Огюстом Контом, отримало розвиток в книзі французького соціолога Еміля Дюркгейма «Про поділ суспільної праці» (1893 р.). Дюркгейм прагнув довести, що класова структура суспільства обумовлена поділом праці і тотожна йому; тому, коли поділ праці неминуче і суспільно необхідно, класи (в тому числі буржуазія і робітничий клас в сучасному суспільстві) повинні спільно і солідарно працювати в системі суспільного виробництва.

Ті ж ідеї розвивалися в книзі французького політичного діяча Л. Буржуа «Солідарність» (1897 р.). Виступаючи проти індивідуалістичних доктрин XVIII і XIX ст. Л. Буржуа стверджував, що реально існують не індивіди і не держава, взяті самі по собі, а асоціації людей, пов'язаних фактом спільного життя. Оскільки кожен учасник асоціації отримує користь від гуртожитку, на ньому лежать обов'язки перед іншими людьми, перед суспільством, перед

попередніми поколіннями, перед нащадками. Для підвищення почуття обов'язку перед суспільством Буржуа вважав необхідним доповнити Декларацію прав «Декларацією обов'язків», покликаної укріпити загальний свідомість солідарності. Під гаслами ідей солідарності в 1900 р. в Парижі зібрався перший «конгрес соціального виховання»; в наступному році при Вищій школі соціальних наук у Парижі були організовані спеціальні лекції «філософії солідарності».

З різкою критикою поняття солідарності, як відзначено, виступили Сорель та інші французькі анархо–синдикалисти, звавши пролетаріат до відкритої класової боротьби проти буржуазії.

Спростування революційного синдикалізму і спробу побудувати на основі ідей солідарності політико–правову концепцію зробив професор юридичного факультету в Бордо Леон Дюгі (1859–1928 рр.).

У книзі «Держава, об'єктивне право і позитивний закон» (1901 р.), а також у наступних творах Дюгі писав, що основою суспільства є нерівність людей, яка призводить до поділу суспільства на класи, кожен з яких виконує соціально необхідну функцію. Цим зумовлена соціальна солідарність, що розуміється як «факт взаємної залежності, що з'єднує між собою, в силу спільності потреб і поділу праці, членів роду людського».

Усвідомлений факт солідарності породжує соціальну норму, яку Дюгі формулює таким чином: «Нічого не робити, що зменшує солідарність за подібністю і солідарність через поділ праці; робити все, що в матеріальних силах особистості, щоб збільшити соціальну солідарність в обох цих формах». Ця норма солідарності стоїть вище держави і позитивних законів, які служать лише її здійснення: «Норма права покладає на всіх обов'язки не робити нічого, що суперечить суспільної солідарності, і робити все для розвитку цієї солідарності».

Свої ідеї Дюгі протиставив вченню про класову боротьбу, яке називав «огидною доктриною».

Дюгі турбує революційний синдикалізм, теоретики якого (Сорель, Лягардель, Берт) закликали до насильницьких дій і загального страйку. «Ось проти цього, – писав Дюгі, – я протестую усіма силами: насильство вкрай руйнівне; воно служить джерелом страждання і смерті... Настільки ж енергійно я відкидаю загальний страйк». Треба робити все, писав Дюгі, щоб уникнути революції, до якої закликають революційні синдикалисти, «пройняті колосальною помилкою, яке пустив у оборот Карл Маркс». «Злочином є проповідувати боротьбу класів, – писав Дюгі, – і я думаю, що жодним чином ми не йдемо до знищення одного класу іншим, а, навпаки, до режиму координації та ієрархії класів».

Дюгі засуджував той напрямок в сучасному йому синдикалістському русі Франції та інших країн, яке вело безкомпромісну боротьбу з буржуазією. Він вороже ставився також до державного соціалізму: «Якщо б перемогла колективістська доктрина, вона б дарувала державі влада ще більш могутню, ніж та, якою обдарувала його революція; це було б рівнозначно знищенню особистості і поверненню до варварству».

Дюгі підкреслював, що підприємці і капіталісти настільки ж необхідні суспільству, як і пролетарі. Загальний страйк, захоплення робітниками фабрик і заводів, насильство по відношенню до буржуазії, до чого закликав революційний синдикалізм, загрожують суспільству руйнуванням. Але Дюгі співчутливо цитує ті твори Прудона, де мова йде про природності економічної організації, про її першості по відношенню до держави.

Дюгі не визнавав і схвалював мирний, ненасильницький синдикалістський рух, що має метою приборкання егоїзму приватних підприємців і ставить розумні межі вимог найманих робітників. Завдання синдикалізму – компроміс між працею і капіталом. Характерною рисою ХХ ст. Дюгі вважав все більш широкий розвиток синдикатів, що об'єднують за професійною ознакою робітників, підприємців або тих і інших.

Дюгі писав, що стійкий фундамент суспільного будівлі утворюють групи, що ґрунтуються на спільності інтересів і праці, професійні групи. У кінцевому

рахунку, Дюгі вважав, виникне федерація класів, організованих у синдикати, відносини між якими будуть регулюватися угодами, заснованими на взаємні поступки.

Відкидаючи доктрини лібералізму та індивідуалізму, Дюгі слідом за О. Контом стверджував, що ізольована особистість, про яку писали філософи XVIII ст., не існує; людина – це індивід, узятий в кайданах соціальної солідарності.

«Абсолютна рівність всіх людей суперечить фактами, – стверджував Дюгі, – Люди, далекі від рівності, насправді істотно відрізняються один від одного, і ці відмінності зростають з успіхами суспільної цивілізації. Ставлення до людей має бути по-різному, так як люди різні; їх юридична стан, будучи лише вираженням їх ставлення до себе подібним, повинно бути по-різному для кожного з них, так як глибоко різна роль кожного по відношенню до всіх».

Виступаючи проти індивідуалістичних доктрин, Дюгі критикував ідеї рівності і природних прав людини, висунуті в революційну епоху і закріплені в Декларації прав людини і громадянина. Неодноразово посиляючись на Огюста Конта, він закликав замінити поняття суб'єктивного права поняттям соціальної функції, обов'язки тотожною виконувати ту роботу, до якої зобов'язує соціальна норма.

«За солидаристской доктрині, – міркував Дюгі, – індивід не має ніякого права, він має лише соціальні обов'язки». Ці погляди Дюгі особливо докладно розвивав стосовно власності, яка, залишаючись приватної, розглядається ним не як суб'єктивне право індивіда, а як його обов'язок «вільно, повно і абсолютно виконувати соціальну функцію власника».

Дюгі прагнув довести потрібність і корисність приватної капіталістичної власності. «Існує і, мабуть, довго буде існувати виключно капіталістичний клас, – писав Дюгі, – і я в цьому не бачу нічого поганого... Капіталістичного класу відводиться особлива роль: збирати капітали і віддавати їх у розпорядження підприємств. Капіталіст-власник виконує особливу соціальну функцію; я заперечую його суб'єктивне право власності, але визнаю його соціальний

обов'язок. Доки капіталістичний клас буде виконувати призначену йому функцію – він буде існувати».

Дюгі посилався на те, що закріплене Цивільним кодексом Наполеона (1804 р.) поняття власності в сучасну епоху застаріло – на власнику лежить ряд обов'язків і обмежень, покладених суспільством; результатом втручання публічної влади в майнові відносини стала «соціалізація приватної власності». Однак власність залишається приватною. У наведеній вище цитаті під «капіталістом–власником» розуміється не підприємець (організатор виробництва), а рантьє, вся турбота якого полягає у володінні грошовими коштами, акціями та іншими цінними паперами і в отриманні відсотків і дивідендів. З теорії Дюгі, це теж є «соціальною функцією», бо повинен же хтось володіти капіталом і ризикувати їм, вкладаючи в різні підприємства. Дюгі відтворює великі міркування Огюста Конта, який у полеміці з сен–симоністами облагородити власність, подати володіння капіталом як соціальну функцію, почесний обов'язок перед суспільством.

На відміну від Конта, який вважав право пережитком теологічного етапу, Дюгі визнає необхідність права в промисловому суспільстві. Соціальну солідарність він вважав не лише фактом, а й нормою, має юридичний характер. Як зазначено, міркування Дюгі про заміну поняття суб'єктивних прав поняттям соціальних функцій та обов'язків більше всього ставилися до приватної власності, соціалізації про яку багато говорилося в на початку ХХ ст., причому цю соціалізацію Дюгі пов'язував з розвитком законодавства про право власності, що не було властиво соціології Конта. По суті, право та договори синдикатів, забезпечені рівною охороною закону, в концепції Дюгі заміняли «позитивну релігію» засновника соціології. Вийшло так, що, широко використовуючи ідеї і термінологію Конта, Дюгі нерідко вкладає в соціологічні терміни і поняття юридичний зміст, а це чуже вчення Конта. Ось чому багато судження Дюгі звучать парадоксально – «свобода праці є наслідок соціальної обов'язки трудитися».

Залишаючись, подібно Конту, переконаним противником індивідуалізму, розмірковуючи про індивіда як про «клітинці, соціального колесі організму», Дюгі вважав індивідуальну трудову діяльність основою промислового суспільства. Дюгі (як і Спенсер) – прихильник свободи підприємництва і приватної ініціативи. Індивідуальна діяльність тому визнається соціальною функцією (обов'язком), що вона органічно вплетена в систему суспільного поділу праці, корисна і необхідна іншим учасникам суспільного виробництва. Дюгі – проти державного втручання в економічну та іншу діяльність індивідів. Він писав, що норми солідарності для держави впливає обов'язок не створювати ні одного закону, що може завдати шкоди вільному розвитку індивідуальної діяльності, бо вільний розвиток індивідуальної діяльності необхідно для того, щоб соціальна солідарність могла здійснюватися і розвиватися. Дюгі виступав за свободу праці, торгівлі, промисловості. Деякі обмеження, які він все-таки пропонував у галузі трудових відносин, зводилися до такої регламентації трудового договору, щоб підприємець не міг всупереч нормі соціальної солідарності поневолити найманого робітника.

Як важливо відзначити, що з точки зору теорії Дюгі, правові норми про свободу совісті, віросповідань, думки, друку та інших цілком відповідають нормі соціальної солідарності вже з тієї причини, що посягання на ці та інші індивідуальні свободи в свій час породжували релігійні війни, яacobінський терор та інші громадські лиха. У центрі уваги Дюгі – не традиційні свободи особистості (їх корисність безперечна), а зв'язок людей і їхню солідарність в поділі громадського праці: «Сама по собі цивілізація характеризується численністю потреб і способів їх задоволення в найбільш короткий час. Тим самим передбачається величезне поділ суспільної праці, а також величезна поділ функцій і тим самим величезну нерівність сучасних людей».

Захист вільної індивідуальної трудової діяльності, а також визнання особистих свобод надають риторичність протестів проти Дюгі поняття суб'єктивного права. Ці протести спрямовані більше проти індивідуалізму,

властивого класичному лібералізму, ніж проти визнання правових можливостей особистості, що утворюють зміст суб'єктивних прав.

У критиці лібералізму і «метафізичних (фіктивних)» ідей XVIII ст. Дюгі нерідко близький до аргументів, які Лягардель, Сорель і Берт висували проти буржуазної демократії і абстрактного рівності перед законом. Правова рівність індивідів Дюгі вважав не тільки брехливим і фальшивим, затеняючим фактична нерівність людей, але й недостатньою для здійснення соціальної солідарності.

Думку Дюгі полягала в тому, що специфічні інтереси учасників суспільного виробництва більшою мірою забезпечуються не стільки абстрактно рівним для всіх правом, скільки точними визначеннями правових статусів і об'єднаннями осіб однакових професій. Дюгі – за строго професійно–класовий підхід до правового статусу особи. Він писав, що сучасні класи рухливі, а їх межі дуже розтяжним; індивід має можливість перейти від одного виду трудової діяльності до іншого. Але що лежить в основі суспільного виробництва індивідуальна трудова діяльність повинна мати правове забезпечення і захист згідно зі специфікою цієї діяльності.

Міркування Дюгі про співвідношення юридичної рівності та нерівності людей в сучасному суспільстві, особливо в сфері громадського праці, зачіпають одну з найскладніших проблем теорії права. Достатньо відомо, що в сучасному правознавстві ще не знайшла загальновизнаного рішення проблема співвідношення загального юридичної рівності людей і їх різноманіття правових статусів, відмінності яких (особливо у сферах трудового права і соціального законодавства) залежать від кваліфікації, професії, віку, освіти, статі, посади, стажу роботи, навичок і знань в строго певній галузі знань і т.д. Всі рівні перед законом і користуються рівним правом на його захист, але всі мають різні правові можливості або обмеження, особливо в сфері суспільної праці, де правовий статус працівника індивідуальний, але майже тотожним правовим статусом осіб, які виконують аналогічну роботу. Тому люди об'єднуються в союзи, писав Дюгі, засновані на спільності професійних,

промислових, комерційних, наукових, артистичних та інших інтересів, а також на обіцянках взаємодопомоги. Коль скоро не тотожні їх трудові (професійні) обов'язки, то не рівні і їх правові статуси, що, за твердженням Дюгі, не виключає їх правового рівності в єдино можливому значенні – «в сенсі рівній охорони законом, а не в сенсі математичного рівності».

Ці об'єднання, союзи і асоціації Дюгі називав самим визначним фактом сучасності. «Професійні спілки, – писав він, – включають людей у нову соціальну ієрархію». Згідно з вченням Дюгі синдикалізм є фактором єднання й умиротворення з тієї причини, що він краще забезпечує і захищає інтереси пов'язані поділом праці індивідів, ніж декларативне проголошення їх абстрактних прав: «В синдикализме треба бачити рух, що дає певну юридичну структуру різних суспільним класам, тобто групам індивідів, вже пов'язаним однотипністю роботи в суспільному поділі праці». Метою правового оформлення синдикатів, писав Дюгі, є захист індивіда від сваволі і насильства з боку інших класів і центральної влади.

Захист індивідів та їх об'єднань від державної влади Дюгі приділяв особливу увагу. Він протестує проти погляду на державу як на всеохоплюючу систему влади, що підноситься над суспільством і керуючу ним. Цей погляд, пов'язаний з метафізичними ідеями, з гіпотезою суспільного договору, догмою державного суверенітету, «софізмами Руссо» про підпорядкування меншості більшості, вважав Дюгі, лежав в основі римської, королівської, якобінської, наполеонівської, колективістської форм держави, деспотично вершили громадські справи. На зміну цих форм, командованим товариством, повинна прийти держава як система публічних служб, що існують у суспільстві і які його обслуговують.

Своє вчення про державу Дюгі протиставляв поглядам Эсмена, Еллінека та інших ліберальних державознавців того часу. Він досить дошкульно критикував різні сторони державного ладу Франції та парламентаризму взагалі. Дюгі помічав, що закон виражає не загальну волю, а волю кількох людей, які голосують в парламенті, представляють до того ж меншу частину виборчого

корпусу; крім того, політична всемогутність належить не парламенту, а не кабінету міністрів, відповідальність якого стала порожнім звуком. Розкладання парламентського режиму означає, на думку Дюгі, загибель римської, королівської, яacobінської, наполеонівської, колективістської форми держави, на зміну якій приходить більш широкий і більш гнучкий державний устрій, що забезпечує соціальну солідарність.

Дюгі визнавав, що в певний момент історії Управляла францією буржуазія; однак політична еволюція, на його думку, рухається до такого політичного ладу, «де головна сила буде належати не якогось привілейованого класу, але дійсному більшості з представників всіх класів і всіх партій. Панування класу повинен наступити кінець, – заявляв Дюгі, – ми відмовляємося від панування як пролетарського класу, так і буржуазного».

Дюгі пропонував ряд перетворень у державному ладі Франції. Палата депутатів має обиратися за пропорційною системою, щоб в ній повніше були представлені всі існуючі партії. Сенат повинен стати представництвом синдикатів.

«Вірне рішення проблеми двох палат полягає в системі, яка забезпечує в одній палаті представництво індивідів, а в іншій – представництво соціальних груп або професійне представництво». Дюгі вважав, що в сенаті повинні бути представлені різні промислові та художні сили, що діють в країні, комунальні і сімейні групи, сільськогосподарські, промислові, наукові і навіть релігійні організації. Це буде вищий трибунал, складений з представників всіх класів порівну і покликаний судити про законності закону.

Відносини між класами будуть регулюватися договорами, конвенціями, санкціонованими державою з точки зору їх відповідності соціальної норми солідарності.

На противагу теоретикам лібералізму Дюгі приділяв велику увагу позитивних обов'язків держави. Він вважав, що держава повинна забезпечити всім мінімум освіти, знайти роботу по спеціальності, зобов'язати всіх працювати, дати засоби існування тим, хто не здатний до праці. Норми

солідарності чи відповідають закони про загальну освіту, охорону здоров'я, соціальне забезпечення, охорону праці та ін; прийняття цих законів, міркував Дюгі, свідчить про соціалізації права.

У кінцевому рахунку, стверджував Дюгі, всі економічні та соціальні функції розподіляться між різними класами, які отримають певну юридичну структуру і оформляться в систему синдикатів, договірним шляхом розв'язують проблеми їх відносин у відповідності з нормою соціальної солідарності. При системі синдикатів центральна влада уряду візьме зовсім інший характер і зведеться до функцій контролю і нагляду. Держава збережеться, але тільки як система соціально корисних служб, а не публічна влада, та, що командує суспільством.

В ученні про право Дюгі відходить від принципів і понять юридичного позитивізму. Ставлячи норму соціальної солідарності вище держави і створеного ним права, Дюгі стверджував, що закон, що не відповідає цій нормі, «як би не існує». Численними прикладами практики доводив, що багато нові відносини і інститути не вміщуються «у вузькі запліснявілі рамки старої юридичної техніки». Дюгі схвалював судові рішення, які хоча і суперечать «заборонним застарілим текстам», але відповідають, на його думку, суспільної солідарності.

Ідеї Дюгі, викладені до того ж у досить зухвалою манері, справили сильне враження на сучасників. Прихильники соціалізму спочатку відкидали їх цілком і повністю. Буржуазні теоретики поставилися до них скептично; декан Тулузького університету Моріс Ориу (див. § 3 гол. 26) навіть угледів в концепції Дюгі «проповідь одного з видів анархізму і до того ж найбільш небезпечного з усіх».

Однак вплив теорії Дюгі на політико–правову ідеологію і практику було глибоким і довготривалим. У Росії ідеї Дюгі знайшли своєрідне переломлення в концепції М. М. Ковалевського (див. § 3 гол. 24). На ідеї Дюгі про «соціальних функціях» права доброзичливо посилалися А. Р. Гойхбарг і інші радянські юристи 1918–1920 рр. Потім доктрина синдикалистского (корпоративного)

держави була сприйнята в Італії фашистської партією, яка прийшла до влади в результаті жовтневої революції 1922 р. «Хартія праці» (1927 р.) проголошувала моральне, політичне і економічне єдність італійської нації в корпоративному державі. Праця і приватне підприємництво оголошувалися соціальним обов'язком; співпраця класів роботодавців і працівників забезпечувалося системою корпоративних органів і синдикатів, представлених в структурі вищих органів фашистської держави. По суті ж, це держава було напівтоталітарним, диктаторським, заснованим на режим особистої влади Муссоліні та партійних функціонерів. До деяких ідей корпоративного держави схилялися також (при режимі Франко) іспанські фалангісти, які розглядали державу як сукупність публічних служб, виконують соціальні функції.

Використання ряду ідей Дюгі ідеологами тоталітаризму, надмірна полемічність творів Дюгі, а також запальчива манера викладу і схильність до парадоксів завадили подальшим теоретикам адекватно сприйняти ряд теоретичних думок бордоського державознавця. Майже не було помічено, що теорія Дюгі – це творче продовження розпочатого Сен-Симоном, і Контом Прудоном пошуку найкращої організації промислового суспільства. Дюгі не тільки критично оцінив більшість варіантів політико-правової перебудови громадянського суспільства, але й, помітивши тенденції його розвитку, висловив ряд глибоких ідей і соціальних прогнозів, які стали значним кроком вперед у розвитку або критичному перегляді поглядів його попередників.

На відміну від соціократії Конта, заснованої на штучно створюваному авторитеті духовенства та позитивістського олігархічного патріціату, ідеал Дюгі спирається на професійні об'єднання та інші реальні асоціації, що виникли в процесі розвитку промислового суспільства. У цьому Дюгі передбачив ідеї плюралістичної демократії. Відтворюючи багато судження Конта, Дюгі тлумачить ідеї свого попередника у зв'язку з сучасними йому права змінами, аж ніяк не заперечуючи поняття права взагалі, що було властиво Конту. Професійне увагу до правовим проблемам дозволило Дюгі обґрунтувати поняття рівності як дорівнює охорони законом, конкретизувати думку Конта

про «соціалізації власності» на основі вивчення динаміки законодавства про право власності, підкреслити значення юридичного оформлення професійних спілок та інших громадських об'єднань. В результаті теоретичних досліджень Дюгі загалом поняття «солідарність» їм виведена на перший план ідея організаційних і правових форм соціального партнерства як узгодження зусиль і досягнення розумних і довготривалих компромісів учасників трудового процесу в промисловому суспільстві.

На відміну від Спенсера, який в державному втручання бачив загрозу для промислового суспільства, Дюгі зазначав позитивний вплив низки соціальних актів держави на загальносуспільні справи, але прагнув перетворити державу з пана над суспільством в систему суспільно корисних служб. Не менш важливим є визначення ним предмета ведення цих служб: нагляд, контроль та охорона від порушень соціальних норм, в тому числі конвенціональних норм, встановлених синдикатами.

Ідея синдикалістского (корпоративного) держави не отримала широкого здійснення через компрометації її тоталітарними режимами, а також через труднощі поєднання професійного представництва з традиційними інститутами представницької демократії в єдиній системі органів держави. Практика державно-правового здійснення соціального партнерства йде по іншому шляху: досить відомо, що в даний час в ряді промислово розвинених країн зміст багатьох норм, які регулюють трудові та соціальні відносини (максимальна тривалість робочого тижня, мінімальна оплата праці, розмір і характер соціальних гарантій працівника і ін), визначається угодами між профспілками найманих робітників і організаціями підприємців, а держава лише надає цим нормам юридичний характер, забезпечуючи їх дотримання і виконання відповідної системою гарантій і виступаючи в необхідних випадках як арбітр при вирішенні спорів, як гарант соціального партнерства.

Неокантианские концепції права. Р. Штаммлер

Пошук оновлених теоретичних основ правознавства та інших суспільних наук ще у другій половині XIX ст. привів до відродження ряду ідей Канта. Неокантианство протиставляв науки про природу, де застосовується закон причинності (попереднє явище породжує подальше), наук про суспільстві, де діє закон цілепокладання (вільна воля людей прагне до цілям; вольові дії обумовлені не тим, що було, а тим, що повинно бути).

Гасло «назад до Канта!» особливо популярний був в Німеччині, де до кінця XIX ст. оформилися дві основні школи неокантианців: фрейбургская (баденская, південно–західна) школа (Виндельбанд, Риккерт та ін) і марбургская (Коген, Наторп та інші, именовавшие своє вчення «науковий ідеалізм»).

Ідеї марбургской школи знайшли своє вираження в книзі німецького юриста Рудольфа Штаммлера (1856–1938 рр.) «Господарство і право з точки зору матеріалістичного розуміння історії» (1896 р.).

Особливість цієї книжки в тому, що її метою було спростування домагань історичного матеріалізму на науковість, на досягнення об'єктивних закономірностей розвитку суспільства. Штаммлер майже не торкався революційних ідей марксизму; основна його критика була спрямована проти вчення про базис і надбудову, про суспільно–економічних формаціях і закономірності їх зміни. Головною метою своєї праці Штаммлер вважав захист права.

Виходячи з неокантианского розриву і протиставлення «світу причинності» і «царства вільної волі», Штаммлер заперечує причинну зумовленість явищ суспільного життя. «Сутність соціального буття людей полягає у волі і переслідуванні цілей, – зазначав Штаммлер, – не може бути іншої вищої закономірності соціального життя, крім закономірності її кінцевої мети».

Заперечення об'єктивних закономірностей причинообумовленості розвитку суспільства в концепції Штаммлера пов'язано з критикою їм марксизму, визнає необхідність свідомої діяльності, спрямованої на втілення в життя програми комунізму. Звинувачуючи марксизм в непослідовності, Штаммлер писав: «Якщо науково передбачено, що відома подія абсолютно певній формі має настати, безглуздо в такому випадку ще й бажати або сприяти саме цієї певною формою цього відомого події. Не можна заснувати партію, яка поставить собі за мету «свідомо сприяти» наступу точно обчисленого затемнення».

Заперечуючи марксистське вчення про базис і надбудову, Штаммлер зазначав, що так звані виробничі відносини завжди виступають у правовій формі і тому носять вольовий характер. Оскільки діяльність наділених вільною волею людей визначається не розвитком техніки, а прагненням до досягнення цілей, джерело суспільного розвитку слід шукати в цілепокладанні, а тим самим виражає це цілепокладання право; значить, укладав Штаммлер, суспільний прогрес здійснюється лише в області права, що і є визначальним фактором суспільного розвитку.

Представники іншої неокантіанській школи обґрунтовано дорікали Штаммлера за змішання гносеологічного і онтологічного аспектів: того, що історія осягається через вивчення «формально визначеного права», зовсім не впливає, що саме право, а не «аморфне господарство» є рушійною силою історії. Не позбавлені переконливості заперечення Плеханова та інших марксистів міркуванням про «сприяння партії місячного затемнення», оскільки у число умов, необхідних для місячного затемнення, людська діяльність не входить і входити не може.

Однак вірно і те, що Штаммлером помічено одне з неясних положень марксистського вчення про базис і надбудову: якщо в основі виробничих відносин (тобто базису) лежать відносини власності, а право власності в класовому суспільстві завжди оформляється та охороняється законом, то куди належать відносини власності – до базису або до правової надбудови? Саме ця

неясність надавала переконливість іманентної критики «марксистської тріади» та висновків Штаммлера про те, що поняття суспільного ладу тотожне праву і означає лише сукупність діючих у даний момент правових норм.

Штаммлер дає абстрактне, формальне визначення права: «Право є таке примусове регулювання спільного життя людей, яка по самому своїм змістом має не допускає порушення значення». Це визначення не містило для того часу нічого принципово оригінального. Але Штаммлеру належить заслуга обґрунтування нового поняття – «природне право з мінливим змістом», поняття, органічно пов'язаного з його уявленнями про історичному процесі, визначається розвитком права.

Штаммлер, на відміну від теоретиків XVII–XVIII ст., стверджував, що природне право має «мінливий зміст». Часом виникають соціальні конфлікти– зіткнення між господарством і правом, однорідні масові явища, що суперечать кінцевої мети відповідального за них права). Ці соціальні конфлікти і явища породжують ідеї зміни права (так, роздуми про рабство негрів в США викликали його скасування). «Природним правом з мінливим змістом» є приймаючі масовий характер ідеї зміни змісту права, які повинні здійснюватися стосовно до кінцевої мети. «Природним правом» називаються, Штаммлер зазначав, що історично складаються і змінюються ідеї, що містяться в суспільній правосвідомості, потребують реформи права з точки зору суспільного ідеалу.

В результаті Штаммлер стверджував, що прогрес суспільства визначається якимось абстрактним правовим ідеалом. Іншими словами, ідеалом, за Штаммлеру, є таке суспільство, де подолано одвічне протиріччя між волею і бажаннями, між розумом і почуттями, між належним і суцям. Для досягнення цієї мети Штаммлер закликав висувати проекти, що наближають суспільство до ідеалу, поширювати відповідні ідеї шляхом вчення та прикладу, морально вдосконалюватися. Особливо згубними для прогресу людства Штаммлер вважав боротьбу класів і революцію, повергає суспільство в кривавий хаос безправ'я і свавілля.

Слідуючи ідеям Канта про загальної історії, Штаммлер стверджував, що цей ідеал взагалі ніколи не може бути досягнутий, так як його досягнення означало б кінець історії людства. «Суспільство вільно хоче людей», згідно Штаммлеру, являє собою тільки «регулятивну ідею», до якої людство вічно прагне. «І згодом люди ніколи не побачать її здійснення. Але, тим не менш, ідея ця слугує дороговказом для обумовленого досвіду. Так, моряк слід за Полярною зіркою, але не для того, щоб досягти її, а прагнучи знайти правильний шлях для свого плавання».

Теорія Штаммлера неодноразово критикувалася за методологічні прорахунки, за абстрактність ідеалу, за надмірну полемічність. Однак саме абстрактність неокантианського ідеалу створювала можливість з'єднати його з ідеєю вільної особистості («людина не засіб, а мета») як загального орієнтиру історичного процесу і прогресу; крім того, правознавство ХХ ст. сприйняло ідею «природного права з мінливим змістом», що дала можливість конкретизувати загальнолюдський ідеал у зв'язку з історичними умовами його реалізації. Ця ідея знайшла широке розвиток і обґрунтування в працях відомого російського правознавця П. І. Новгородцева.

Психологічна теорія права Л. Петражицького

Виникнення психологічних концепцій права було пов'язано з процесом становлення психології як самостійної галузі знань. Інтерес суспільствознавців до проблем психологічної науки помітно зріс на рубежі ХІХ–ХХ ст., коли в ній взяли гору експериментальні методи досліджень і почали складатися великі наукові школи, розійшлися в трактуванні психіки людини (рефлексологія, біхевіоризм, фрейдизм та ін). Сприйняті соціологами і юристами, ідеї цих шкіл поклали початок формуванню нових напрямів суспільно–політичної думки.

Оригінальну психологічну теорію права висунув Лев Йосипович Петражицький (1867–1931 рр.) – професор юридичного факультету Петербурзького університету, депутат І Державної думи від партії кадетів. Його погляди найбільш повно викладені в книзі «Теорія права і держави в зв'язку з

теорією моральності» (1907 р.). Після Жовтневої революції він переїхав в Польщу і очолив кафедру соціології Варшавського університету.

Петражицький виходив з того, що право корениться в психіці індивіда. Юрист надійде помилково, стверджував він, якщо стане відшукувати правовий феномен десь у просторі над або між людьми, в «соціальному середовищі» і т.п., між тим як цей феномен відбувається у нього самого, у голові, у його психіці, і тільки там. Інтерпретація права з позиції психології індивіда, вважав Петражицький, дозволяє поставити юридичну науку на ґрунт достовірних знань, отриманих шляхом самоспостереження (методом інтроспекції) або спостережень за вчинками інших осіб.

Джерелом права, на переконання теоретика, виступають емоції людини. Свою концепцію Петражицький називав «емоційна теорія» і протиставляв її іншим психологічним трактуванням права, линули з таких понять, як воля або колективні переживання у свідомості індивідів.

Емоції служать головним спонукальним («моторним») елементом психіки. Саме вони змушують людей робити вчинки. Петражицький розрізняв два види емоцій, що визначають відносини між людьми: моральні та правові. Моральні емоції є односторонніми і пов'язаними з усвідомленням людиною свого обов'язку, або боргу. Норми моралі – це внутрішні імперативи. Якщо ми подаємо з почуття обов'язку милостиню, приводив приклад Петражицький, то у нас не виникає уявлень, що жебрак має право вимагати якісь гроші. Зовсім інша справа – правові емоції. Почуття боргу (обов'язки) супроводжується в них поданням про правочини інших осіб, і навпаки.

Правові емоції є двосторонніми, а виникаючі з них правові норми носять атрибутивно-імперативний (предоставительно-зобов'язуючий) характер.

Теорія Петражицького безмежно розширювала поняття права. Він вважав правовими будь-які емоційні переживання, пов'язані з уявленнями про взаємні права і обов'язки. Петражицький відносив до правовим нормам правила різних ігор, у тому числі дитячих, правила ввічливості, етикету і т.п. В його творах спеціально обмовлялося, що правові норми створюються не шляхом

узгодження емоцій учасників суспільних відносин, а кожним індивідом окремо: «Переживання, які є в психіці лише одного індивіда і не зустрічають визнання з боку інших, не перестають бути правом». На цій підставі Петражицький допускав існування правових відносин з неживими предметами, тваринами і нереальними суб'єктами, такими, як бог або диявол.

Наведені висловлювання викликали різку критику у вітчизняній літературі. Юристи нерідко звертали увагу на абсурдність окремих виразів Петражицького, не помічаючи, що за ними стоїть теоретична проблема. Петражицький прагнув знайти універсальну формулу права, яка охоплювала б різні типи праворозуміння, відомі історії (включаючи договори з богом і дияволом у правових системах минулого). Його концепція з'явилася однією з перших спроб, теоретично багато в чому незрілої, простежити формування юридичних норм у правосвідомості.

Численні правові норми, які створюються індивідами, неминуче вступають у протиріччя один з одним, вказував Петражицький. На ранніх етапах історії способом їх забезпечення виступало самоуправство, тобто захист порушеного права самим індивідом або групою близьких йому осіб. З розвитком культури правовий захист і репресія впорядковуються: виникає система фіксованих юридичних норм у формі звичаїв і законів, з'являються установи суспільної влади (суд, органи виконання покарань тощо). Монополізуючи функції примусу, державна влада сприяє «визначеності права».

Розвиток звичаїв і законодавства разом з тим не витісняє повністю індивідуальні правові переживання, стверджував Петражицький. У сучасних державах поряд з офіційно визнаним правом існує, його думку, безліч систем інтуїтивного права, як, наприклад, право заможних верств, міщанське право, селянське, пролетарське, право злочинних організацій. Психологічна теорія в цьому відношенні наближалася до ідей правового плюралізму, проте право соціальних класів і груп у ній було витлумачено індивідуалістически. «Інтуїтивних прав стільки, скільки індивідів», – підкреслював Петражицький.

Співвідношення інтуїтивного й офіційного права, по теорії Петражицького, у кожній країні залежить від рівня розвитку культури, стану народної психіки. Росія є "царством інтуїтивного права по перевазі". До її складу входять народи, що стоять на різних щаблях розвитку, з безліччю національних правових систем та релігій. До того ж, вважав учений, російське законодавство знаходиться в незадовільному стані, а його застосування часто—густо підміняється офіційним дією інтуїтивно—правових переконань. Петражицький ратував за проведення в країні уніфікації позитивного права, створення повного зводу російських законів. Передове законодавство, за його словами, прискорює розвиток менш культурних верств суспільства.

Одночасно Петражицький підкреслював неприпустимість зведення інтуїтивного права навіть найбільш освічених соціальних класів у масштаб для оцінки діючих законів. Реформи законодавства, як він вважав, необхідно проводити на основі наукових знань. У зв'язку з цим їм висувався проект створення особливої наукової дисципліни — політики права. З точки зору Петражицького філософія права розпадається на дві самостійні науки: теорію права і політику права. Теорія права повинна бути позитивною наукою, без яких—небудь елементів ідеалізму і метафізики. Політика права як прикладна дисципліна покликана поєднати знання про право із суспільним ідеалом, тобто представити наукове рішення проблеми, що становила утримання колишніх природно—правових вчень.

Петражицький не залишив докладних рекомендацій щодо практичного здійснення політики права. Своє завдання він бачив у тому, щоб намітити відправні принципи нової юридичної науки, обґрунтувати її необхідність. Цілком ясно йому було одне: чільне положення в правовій політиці держави повинні займати не примусові заходи, а механізми виховного та мотиваційного впливу на поведінку людей. Лише з допомогою таких механізмів офіційне право здатне спрямувати розвиток народної психіки до загального блага.

Суспільно—політичні ідеали Петражицького були близькі до етичного соціалізму, який отримав розповсюдження в Росії на рубежі XIX—XX ст. Для

сучасної епохи, зазначав він, характерні процеси «соціалізації виробництва», заміни «деспотичного режиму системою державного і громадського самоврядування». У майбутньому право зживе себе і поступиться місце норм моральної поведінки. «Взагалі право існує через невихованість, дефектності людської психіки, і його завдання полягає в тому, щоб зробити себе зайвим і бути скасованим».

Вчення Петражицького користувалося великою популярністю серед прихильників партії кадетів. Під впливом його ідей відбувалося формування поглядів багатьох представників немарксистського соціалізму в Росії того часу (Р. Д. Гурвич, П. А. Сорокін та ін). Зближення психологічної концепції права з марксизмом сприяв М. А. Рейснер, один з перших радянських правознавців. Сприйняття марксистами вчення Петражицького про виховної ролі права полегшувалося тим, що в документах російської соціал-демократії і в Конституції РРФСР 1918 р. соціалізм визначався як бездержавний лад (з утвердженням сталінізму і теорії радянського соціалістичної держави послідовники Рейснера були піддані ідеологічного шельмування за пропаганду надкласової етики).

Правова доктрина Петражицького привернула увагу соціологів до проблем нормативної природи і структури правосвідомості, стимулювала дослідження в галузі юридичної психології.

Питання для самоконтролю

1. Охарактеризуйте історичні умови формування політичної думки початку XX ст.
2. Охарактеризуйте соціал-демократичні ідеї, опешіть їх недоліки і прорахунки.
3. Більшовизм і меншовизм як російський викрешлений варіант марксизму.
4. Сутність системи ідей солідаризму.

5. Назвати причини «затребуваності» ідейного спадку Канта на початку XX ст.

6. Л. Петражицький як теоретик психологічного підходу до вирішення політичних питань.

Список електронних посилань до теми 9

Питання 1 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/138.htm> (дата звернення: 08.06.2017).

Питання 2 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/139.htm> (дата звернення: 08.06.2017).

Питання 3 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/140.htm> (дата звернення: 08.06.2017).

Питання 4 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/141.htm> (дата звернення: 08.06.2017).

Питання 5 : <http://bibliograph.com.ua/istoria-politicheskikh-i-pravovyh-ucheniy-1/142.htm> (дата звернення: 08.06.2017).

Навчальне видання

ЯЦЮК Микола Володимирович

ІСТОРІЯ СВІТОВОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ

*(для очної і заочної форм навчання освітньо–наукової програми підготовки
доктора філософії, галузь знань 03 – Гуманітарні науки,
спеціальність 032 – Історія та археологія)*

Відповідальний за випуск *О. Л. Рябченко*

За авторською редакцією

Комп'ютерне верстання *М. В. Яцюк*

План 2018, поз. 195 Л

Підп. до друку 27.06.2018

Друк на різнографі.

Тираж 50 пр.

Формат 60 × 84/16.

Ум. друк. арк. 15,45.

Зам. №

Видавець і виготовлювач:

Харківський національний університет
міського господарства імені О. М. Бекетова,
вул. Маршала Бажанова, 17, Харків, 61002.
Електронна адреса: rectorat@kname.edu.ua.

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи:

ДК № 5328 від 11.04.2017.